الاقتصاد في الاعتقاد

للإمام الغزالي

ومعه كتاب

السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد

لسماحة العلامة النظار المتكلم
الشيخ الدكتور
مصطفى عبدالجواد عمران

القسم الأول
في التمهيدات

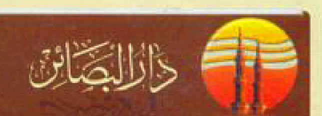
ومعه:

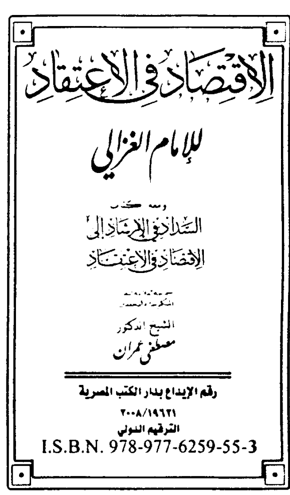
١- تقديم له ولمؤلفه.
٢- مقدمة في علم الكلام.
٣- كتاب السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد.

القسم الثاني
في الإلهيات والنبوات والسمعيات

ومعه كتابان جليلان:

١- مناهج العلماء في الإبانة عن وجود الإله.
٢- كتاب السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد.





الاقتصاد في الاعتقاد

للإمام الغزالي

ومعه كتاب

السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد

الشيخ الدكتور

مصطفى عمران

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠٠٨/١٩٦٢١

الترقيم الدولي

I.S.B.N. 978-977-6259-55-3



القاهرة ـ زهراء مدينة نصر.

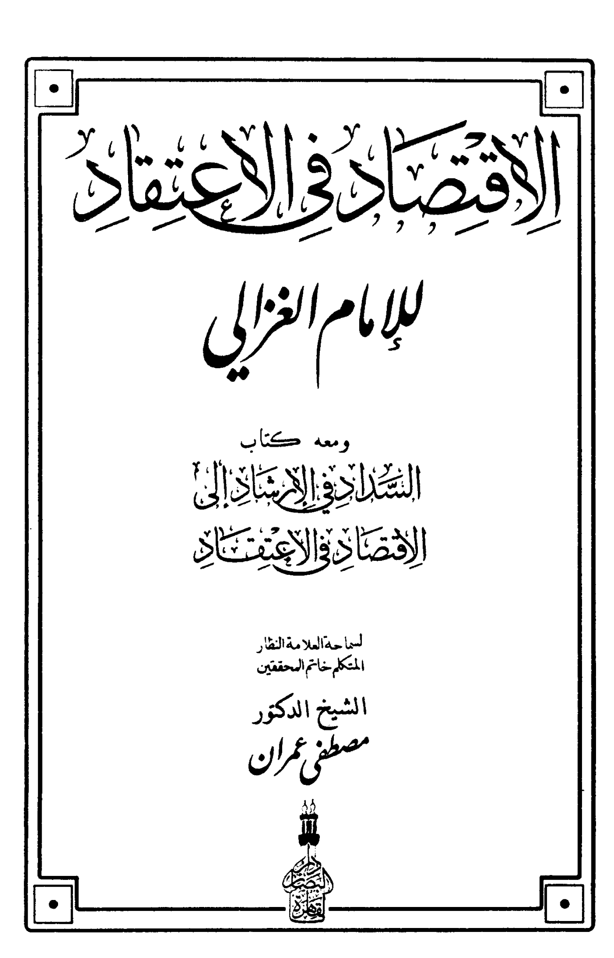
محمول: ٠١٠٥٠٤٨٩٨٢ - ٠١٦٨٨٣٣٥٢٥

مركز التوزيع/ ٢٢درب الأتراك خلف الجامع الأزهر.

محمول: ٠١٠٢٤٣٦٢٦٣ - ٠١٦٨٨٣٣٥٢٤

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م



الاقتصاد في الاعتقاد

للإمام الغزالي

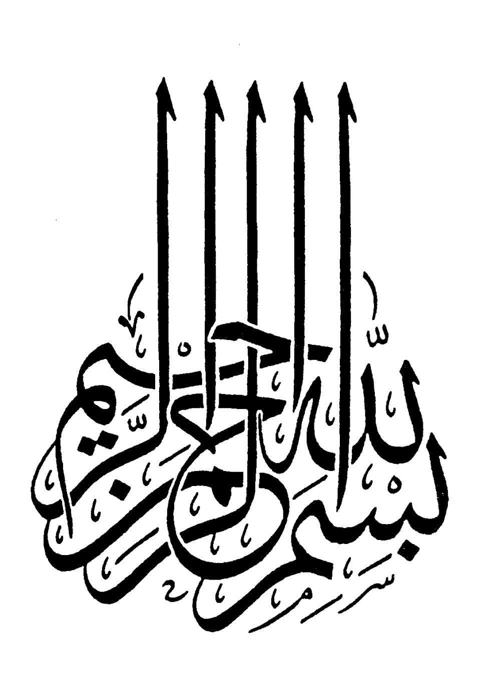
ومعه كتاب

السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد

لسماحة العلامة النظار
المتكلم خاتم المحققين

الشيخ الدكتور
مصطفى عمران

دار البصائر
القاهرة


بسم الله الرحمن الرحيم

الاقتصاد في الاعتقاد

للإمام الغزالي

القسم الأول

في التمهيدات

ومعه:

١ - تقديم له ولمؤلفه

٢ - مقدمة في علم الكلام

٣ - كتاب السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد

«وأما أدلة العقيدة مع زيادة تحقيق، وزيادة تأنق في إيراد الأسئلة والإشكالات، فقد أودعناها كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» فهو كتاب مفرد برأسه، يحوي لباب علم المتكلمين، ولكنه أبلغ في التحقيق، وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذي يصادف في كتب المتكلمين».

الإمام الغزالي

لسماحة العلامة النظار

المتكلم خاتمة المحققين

الشيخ الدكتور

مصطفى عمران

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ

أحمد الله رب العالمين حمدًا يستديم النعماء ويستدفع البلاء، ويرقى به المؤمنون والمؤمنات درجات و درجات إلى رفيع الدرجات، ثم هو يليق بجلال ذي الجلال والإكرام والطول والإنعام؛ فإنا لا نحصي ثناء عليه؛ هو كما أثنى على نفسه.

وأصلي وأسلم مع الملائكة والمؤمنين على محمد رسول الله وخاتم النبيين صلاةً وسلامًا ينتظم سلكهما الشريف آله وصحبه وإخوته من النبيين والمرسلين، وارض اللهم عن التابعين بإحسان وعنا معهم؛ إنك أهل التقوى وأهل المغفرة.

وبعد؛

فبما رحمة من الله وفضل وتوفيق من لدنه ﷻ رأيت مما ينبغي لي ويتوجب عليَّ بين يدي عملي في تحقيق كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ومتابعة قضاياه بالدراسة والتقويم أن أقدمه للقارئ الكريم، وأعرف بمؤلفه الإمام الغزالي- رحمه الله تعالى- إيمانًا بأن ذلك من مكملات عملي ومتمماته، وأملًا أن يكون من التعريف بالكتاب ومؤلفه الباعث الحثيث لرواد المعرفة وطلاب العلم على مطالعة هذا السفر الجليل، والحرص على تحصيل واقتناص ما امتلأ به من اللآلئ والفرائد وما ذخر به من المعارف والفوائد، كما تبين لي ضرورة كتابة مقدمة إلى علم الكلام من حيث كان كتاب الاقتصاد في الاعتقاد - وهو الكتاب الذي نتصدى بتوفيقه تعالى لتحقيقه والتعليق عليه- من أهم ما كتب في هذا العلم الشريف، ورجاء أن يكون من تلك المقدمة الحافز للتوسع في دراسة هذا العلم والدافع إلى

متابعة قضاياه ومسائله، وحتى يكون القارئ -بادئ ذي بدء- على بصيرة بأبعاده وبينة من أهدافه.

هذا، وعلى الله قصد السبيل، وهو نعم المولى ونعم النصير، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

دكتور/ مصطفى عمران

تقديم للكتاب والمؤلف

ويشمل:

أولًا: فيما يتعلق بالكتاب:

١- وثاقة نسبته إلى الإمام الغزالي.

٢- احتفال الإمام الغزالي بالاقتصاد في الاعتقاد.

٣- تمثيله للإمام الغزالي بوصفه متكلمًا أشعريًّا.

٤- احتفالنا بالاقتصاد في الاعتقاد.

٥- تسميته بالاقتصاد في الاعتقاد.

ثانيًا: فيما يتعلق بالمؤلف:

١- اسمه ومولده.

٢- والد الغزالي ودعاؤه له.

٣- حبه للعلم.

٤- مكانته العلمية.

٥- رحلاته العلمية وأساتذته.

٦- نشاطه العلمي وتألقه في نيسابور.

٧- الغزالي في العسكر وبغداد.

٨- شك الغزالي وتأملاته.

٩- وفاته ومؤلفاته.

ثم خاتمة التقديم:

وتتضمن:

(أ) الباعث على تحقيقي لكتاب الاقتصاد في الاعتقاد.

(ب) منهجي في التحقيق.

(ج) نسخ الكتاب.

* * *

نسبته إلى الإمام الغزالي

كتاب الاقتصاد في الاعتقاد هو:

أولًا: من كتب الإمام الغزالي الصحيحة والموثقة في نسبتها إليه.

وفوق ذلك فالكتاب يشهد بذاته على صحة هذه النسبة من حيث ألفاظه وعباراته وأمثلته وشواهده وطريقة عرضه لقضايا علم الكلام ومسائله وصياغته للأدلة ومناقشته إياها ومعالجته لها، كل ذلك نجده على وفاق تام مع ما ورد في الصحيح المعروف من كتب الغزالي.

(أ) ففي كتابه الإحياء يضرب الأمثلة لما قد يصيب البعض من ضرر عند التصريح أمامهم ببعض الحقائق؛ فيقول في ذلك: «فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرًّا ببعض الخلق كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش، وكما تضر رياح الورد بالجعل[1]، وكذلك يعبر في الاقتصاد في الاعتقاد عن عدم انتفاع الجفاة الأغبياء بعلم الكلام وتضررهم به؛ فيقول: «والغالب على الخلق القصور والإهمال؛ فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش؛ فهؤلاء تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل[2]».

(ب) ويذكر في كتابه الإحياء أيضًا بناء العقيدة على أركان أربعة؛ الركن الأول في معرفة ذات الله تعالى، ويذكر أن مدار هذا الركن على عشرة أصول هي: العلم بوجوده تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وأنه سبحانه ليس مختصًّا بجهة ولا مستقرًّا على مكان وأنه يرى وأنه واحد[3]

---

(١) الإحياء ج١ ص١٠١ ط الاستقامة كتاب قواعد العقائد الفصل الثاني.

(٢) انظر التمهيد الثاني في هذا القسم الأول من الاقتصاد في الاعتقاد.

(٣) الإحياء ج١ ص١٠٥ كتاب قواعد العقائد الفصل الثالث.

وكذلك فعل في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد حيث جعل مدار العقيدة على أربعة أقطاب، وجعل القطب الأول في ذات الله تعالى وجعله في عشر دعاوى: وجوده تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر متحيز وليس بجسم وليس بعرض وليس في جهة مخصوصة من الجهات الست وليس مستقرًا على العرش وأنه مرئي وأنه واحد[1].

وأسلوبه في الاستدلال على هذه الدعاوى العشر في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد هو نفس أسلوبه تقريبًا في كتابه الإحياء.

(ج) والدعوى التاسعة من القطب الأول من كتاب الاقتصاد في الاعتقاد والتي أقامها الغزالي مستدلًا فيها على كونه تعالى مرئيًا هي بعينها الفصل الذي عقده في هذه المسألة من كتابه معارج القدس.

وهذا قليل من كثير، ولسنا في حاجة إلى الاستكثار من الأمثلة في ذلك الباب؛ فليس هناك من يشكك في نسبة كتاب: الاقتصاد في الاعتقاد إلى الإمام الغزالي.

* * *

---

(١) انظر القطب الأول في القسم الثاني من الاقتصاد في الاعتقاد بتحقيقنا.

احتفال الغزالي به

الاقتصاد في الاعتقاد من الكتب التي يحتفل بها الإمام الغزالي ويثني عليها في كتبه الأخرى مما يزيدنا احتفاء بهذا الكتاب و تقديرًا له وحرصًا على دراسته.

فيقول رحمه الله تعالى في كتابه «القسطاس المستقيم» متحدثًا عن المجادلة بالأحسن: أن آخذ الأصول التي يسلمها الجدلي وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق على الوجه الذي أوردته في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد[1].

ويقول في كتابه الأربعين في أصول الدين عن أدلة العقيدة: «وأما أدلتها مع زيادة تحقيق وزيادة تأنق في إيراد الأسئلة والإشكالات فقد أودعناها كتاب الاقتصاد في الاعتقاد في مقدار مائة ورقة؛ فهو كتاب مفرد برأسه يحوي لباب علم المتكلمين، ولكنه أبلغ في التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذي يصادف في كتب المتكلمين»[2].

* * *

(١) القسطاس المستقيم ص٩٤.

(٢) الأربعين ص٢٥.

تمثيله للغزالي المتكلم الأشعري

الاقتصاد في الاعتقاد من كتب الغزالي التي تمثله بوصفه رأسًا من رءوس الأشاعرة؛ فهو في كتابه هذا مؤول جريء على اقتحام التأويل من أوسع أبوابه؛ فاستواؤه تعالى على العرش استيلاء ونزوله سبحانه إلى السماء الدنيا نزول ملك من الملائكة فهو مجاز في الإسناد، أو بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو مجاز في اللفظ[١].

وهكذا في بقية الصفات الخبرية.

وهو على نهج الأشاعرة وأسلوبهم كما يبرز ذلك في:

(أ) إثبات الواجب.

(ب) وفي مبحث الصفات.

(جـ) وفي فهمه واستدلاله على صفتي السمع والبصر لله تعالى.

(د) وعند الحديث عن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا ومسببًا.

فيقول في إثبات الواجب: «وجوده -تعالى وتقدس- برهانه أنا نقول: كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث؛ فيلزم منه أن له سببًا.

ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها.

وشرح ذلك بالتفصيل: أنا لا نشك في أصل الوجود ثم نعلم أن كل موجود فإما متحيز أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرًا فردًا وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسمًا.» إلى آخر حديثه مما لا يخرج فيه عما هو معروف من أسلوب الأشاعرة في هذا الشأن[٢].

---

(١) انظر الدعوى التاسعة من القطب الأول في القسم الثاني من كتاب الاقتصاد في الاعتقاد بتحقيقنا.

(٢) نفس المرجع السابق الدعوى الأولى.

ونقرأ في كتابه: الاقتصاد في الاعتقاد مذهبه في الصفات فنجده على النهج المعروف لدى الأشاعرة هكذا:

«إن الصفات ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات؛ فصانع العالم عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات».

كما نقرأ قوله: «وهذه الصفات كلها قائمة بذاته» وقوله: «والصفات كلها قديمة[1]».

ونطالع في القطب الثاني حديثه غن صفتي السمع والبصر هكذا:

«ندعي أن صانع العالم سميع بصير، ويدل عليه الشرع والعقل؛ أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى آية: ١١] إلخ.

فإن قيل: إنما أريد به العلم، قلنا: إنما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام إذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعًا بصيرًا بل يجب أن يكون كذلك؛ فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن.

فإن قيل: وجه استحالته أنه إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلًّا للحوادث وهو محال، وإن كانا قديمين فكيف يسمع صوتًا معدومًا وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى؟

قلنا: هذا السؤال يصدر من معتزلي أو فلسفي؛ أما المعتزلي فدفعه هين؛ فإنه سلم أنه يعلم الحادثات؛ فنقول: يعلم الله الآن أن العالم كان موجودًا قبل هذا، فكيف علم في الأزل أنه يكون موجودًا وهو بعد لم يكن موجودًا.

فإن جاز إثبات صفة تكون عند وجود العالم علمًا بأنه كائن وبعده بأنه كان وقبله: بأنه سيكون وهو لا يتغير، وعبر عنها بالعلم بالعالم والعلمية

---

(١) انظر الاقتصاد في الاعتقاد القسم الثاني في أحكام الصفات من القطب الثاني.

جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية.

وإن صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالمًا بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل فسبيلنا أن ننقل الكلام إلى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات».

ثم يتحدث عن المسلك العقلي لإثبات هاتين الصفتين، ويورد بعده اعتراضًا بما يلزم من إثبات الشم والذوق واللمس.

ويختم رده على هذا الاعتراض بقوله: ولا مانع منه، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا إطلاق غيره[1].

وذلك هو ما درج عليه الأشاعرة في المذهب والاستدلال.

ونجد الاقتصاد في الاعتقاد مصورًا أكمل تصوير مذهب الأشاعرة في مسألة اقتران الأسباب بالمسببات حيث يقول مؤلفه رحمه الله: «فأما اللازمات التي ليست شرطًا فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه بحكم طرد العادة؛ كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج؛ فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والمماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلًا عن البرودة».

احتفالنا بالاقتصاد في الاعتقاد:

ثم إني بعد القراءة المستأنية والدراسة الطويلة المتمهلة وجدته حقًّا في الذروة مع الكتب القيمة في علم الكلام من حيث ما يمتاز به من أمور صالحة منها:

١- اقتصاره على الزبدة واللباب من قضايا علم الكلام.

---

(١) انظر الحديث عن صفتي السمع والبصر في القطب الثاني من القسم الثاني في الإلهيات.

٢- توخيه القصد واجتنابه التطويل والتعمق في إيراد الشبه والإشكالات التي قد تورث القلب الحيرة والفكر الاضطراب.

٣- حسن التقسيم وجمال الضبط مما يعين على الإلمام بموضوعاته ويساعد على الإحاطة بمسائله.

وتسميته بالاقتصاد في الاعتقاد إجمال لمنهج أهل السنة في التعرف على عقائد الملة وإبانة عن اعتدالهم وتوسطهم في الأخذ بموجبات العقل وأحكام الشرع معًا وانتفاعهم بنور العقل وهداية الشرع دونما إفراط أو تفريط.

فهم بعيدون عن الإفراط والجمود عند ظواهر الشرع والتفريط في دلالة العقل كهؤلاء المجسمة أو المشبهة ممن عرفوا في اصطلاح المتكلمين باسم الحشوية؛ حيث أثبتوا لله تعالى ما يعرف بالصفات الخبرية من الوجه واليد والمجيء والنزول والاستواء على العرش على الوجه المعهود في الحوادث.

وهم بعيدون أيضًا عن الغلو في التمسك بالعقل واعتباره إمامًا معصومًا من الخطأ والضلال. والتشبث بأحكامه في كل ميادين المعرفة مع التقصير في أحكام الشرع والتفريط في التزام نصوصه بتأويلها والتعسف في تفسيرها. وإحنائها لأحكام العقل كهؤلاء الذين عرفوا في العقيدة الدينية باسم الفلاسفة الإسلاميين والمعتزلة؛ حيث أرداهم نهجهم هذا في أخطاء عدة أبرزها نفي صفات المعاني عنه تعالى، وإيجابهم عليه سبحانه ما فيه صلاح العالم من بعثة الأنبياء، وفعل الصلاح والأصلح بالعباد، وما إلى ذلك من أمور تورطوا فيها بسبب إفراطهم وغلوهم في التمسك بالعقل وتفريطهم وتقصيرهم في نصوص الشرع.

وفي ذلك يقول الإمام الغزالي عن أهل الحق في مفتتح كتابه هذا: «إنهم اطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرع وموجبات العقول وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا

من ضعف العقول وقلة البصائر وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أوتوا به إلا من خبث الضمائر؛ فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم؛ فكلا طرفي قصد الأمور ذميم».

ويقول في ختام الدعوى التاسعة من القطب الأول في كونه مرئيًّا: «ولنقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية، ولينظر المنصف كيف افترقت الفرق وتحزبت إلى مفرط ومفرط.

أما الحشوية فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة؛ فأثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث.

وأما المعتزلة فإنهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية بدونها، وخالفوا به قواطع الشرع وظنوا أن في إثباتها إثبات الجهة.

فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا، والحشوية أثبتوا الجهة احترازًا من التعطيل فشبهوا؛ فوفق الله سبحانه أهل السنة للقيام بالحق فتفطنوا للمسلك القصد، وعرفوا أن الجهة منفية لأنها للجسمية تابعة وتتمة، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وقرينه وهي تكملة له، ولا يخفى على عاقل أن هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد».

ويجد المتصفح لكتاب الاقتصاد في الاعتقاد: التعبير بلفظ «قطب» بدلًا من «باب» مما درجت عليه الكتب الأخرى، وذلك بدافع من تجربة مؤلفه الصوفية المشرقة، وتأثره بمصطلحات القوم من أهل الحقيقة وإشاراتهم.

* * *

أما التعريف بمؤلف كتاب الاقتصاد في الاعتقاد

فهو العلامة الجليل محمد بن محمد بن محمد بن أحمد المعروف بالإمام الغزالي، والمكنى بأبي حامد، والملقب بحجة الإسلام.

مولده ونسبته:

ولد رحمه الله سنة خمسين وأربعمائة من الهجرة في طوس ثاني مدن خراسان، وقد نسب إليها كما نسب إلى ما كان يشتغل به والده من غزل الصوف؛ فقيل له: الطوسي الغزالي[1].

والد الغزالي ودعاؤه لولده:

وكان أبوه رجلًا من صالحي قومه يأكل من كسب يده، وكان محبًّا للفقهاء والمتصوفة شغوفًا بمجالسهم بكاءً عند سماع كلامهم ومواعظهم سخيًّا في الإنفاق والإحسان إليهم مع ضيق ذات يده، دائم التضرع إلى الله تعالى أن يرزقه ولدًا صالحًا من مشكاة هؤلاء العلماء العاملين والصوفيين المتحققين.

وقد أجيبت دعوته في ولده محمد هذا غير أن الأقدار لم تمهله حتى يراه متبوأً ما كان يرجوه له من وجاهة في الدين والدنيا. فقد توفي الوالد وما يزال الابن صغيرًا دون سن الرشد[2].

حبه للعلم:

لقد كان أبو حامد من القلائل الذين نذروا أنفسهم ووقفوا طاقتهم منذ نعومة أظفارهم على البحث والدرس، وأفنوا حياتهم في القراءة والمطالعة ومحاولة الإلمام بأصناف المذاهب وشتى الاتجاهات ومختلف

---

(١) خراسان القديمة تشمل عدة مدن بعضها في إيران والأخر في أفغانستان أما خراسان الحالية فتقع غرب إيران على الحدود الأفغانية وهي إحدى محافظات إيران الأربعة عشرة انظر قاموس عميد ترجمة عبدالحليم أحمدي.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ج٤ ص١٠٢.

أنواع العلوم والمعارف التي كانت سائدة أيامهم وشائعة في أزمنتهم.

يقول رحمه الله عن نفسه: «ولم أزل في عنفوان شبابي -منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين- أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة وأتقحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة؛ لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع؛ لا أغادر باطنيًّا إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهريًّا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيًّا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلمًا إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيًّا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدًا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقًا معطلًا إلا أتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا؛ إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام، وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ حيث قال: «**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ**»[١] فتحرك باطني إلى حقيقه الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات وفي تمييز الحق

---

(١) أخرجه البخاري ح(١٣٨٥)، ومسلم ح (٢٦٥٨) من حديث أبي هريرة.

منها عن الباطل اختلافات[١]».

مكانته العلمية:

وقد تحقق للإمام الغزالي ما كانت نفسه إليه تصبو، ونال ما استشرفه منذ شبابه؛ فبرز في علوم عصره وبرع في الفقه وأصوله والخلاف والجدل، وضربت إليه أكباد الإبل في علم الكلام والفلسفة، وتكلم على لسان أهل الحقيقة، وصار - كما يقال - قطب الصوفية في عصره.

ومن أجل تضلعه هذا من أصناف العلوم المختلفة وما حازه فيها من قصب السبق يقول فيه فضيلة الأستاذ الأكبر المغفور له الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر الأسبق:

«إذا ذكرت أسماء العلماء اتجه الفكر إلى ما امتازوا به من فروع العلم وشعب المعرفة؛ فإذا ذكر ابن سينا أو الفارابي خطر بالبال فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام.

وإذا ذكر ابن عربي خطر بالبال رجل صوفي له في التصوف آراء لها خطرها، وإذا ذكر البخاري ومسلم وأحمد خطر بالبال رجال لهم أقدارهم في الحفظ والصدق والأمانة والدقة ومعرفة الرجال.

أما إذا ذكر الغزالي فقد تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد، بل يخطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمته.

يخطر بالبال الغزالي الأصولي الحاذق الماهر، والغزالي الفقيه الحر، والغزالي المتكلم إمام السنة وحامي حماها، والغزالي الاجتماعي الخبير بأحوال العالم وخفيات الضمائر ومكنونات القلوب، والغزالي الفيلسوف الذي ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف، والغزالي المربي، والغزالي الصوفي الزاهد.

---

(١) المنقذ من الضلال ص٥١، ٥٢ تحقيق فضيلة الدكتور عبدالحليم محمود.

وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره؛ رجل متعطش إلى معرفة كل شيء؛ نهم إلى جميع فروع المعرفة»[1]

رحلاته العلمية وأساتذته.

من أساتذة الغزالي:

١ - أحمد بن محمد الراذكاني؛ قرأ عليه الغزالي في مطلع حياته طرفًا من الفقه بمسقط رأسه في مدينة «طوس».

٢ - الإمام أبي نصر الإسماعيلي؛ التقى به الغزالى وتتلمذ على يديه في مدينة جرجان بعد مغادرته طوس باحثًا ومنقبًا عن مركز علمي متقدم ينهل من موارده ولم يناهز آنذاك العشرين من عمره، ثم عاد من رحلته هذه إلى بلدته طوس ومكث بها ثلاث سنوات[2].

٣-إمام الحرمين أبو المعالي الجويني:

تاقت نفس أبي حامد -من بعد- إلى التوسع والتبحر في العلم والاستزادة من فنون المعرفة فسافر إلى نيسابور[3] حيث التقى هناك بإمام أهل السنة في عصره ورأس المتأخرين من الأشاعرة إمام الحرمين أبي المعالي الجويني رئيس المدرسة النظامية أكبر مدرسة علمية إسلامية في ذلك الوقت.

وقد وجد الغزالي في أستاذه إمام الحرمين المنية والأمل؛ فهو العالم الضليع والمتكلم البارع والفقيه والأصولي الحاذق؛ فحرص على صحبته والأخذ عنه وملازمته حتى كان الموت هو المفرق بينهما.

نشاطه العلمي وتألقه في التأليف والتدريس بنيسابور والعسكر وبغداد:

(أ) نيسابور:

قرأ الغزالي وألف أثناء إقامته بنيسابور في كثير من صنوف العلم المعروفة

(١) انظر مقدمة الإمام المراغي على كتاب الأستاذ فريد رفاعي عن الغزالي.

(٢) حياة الغزالي لزويمر ص ٥٥ - ٥٩.

(٣) إحدى مدن خراسان في إيران.

في عصره، حتى يرى البعض أنها كانت أخصب أيام حياته العلمية.

يقول الزبيدي: «ثم قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك. وفهم كلام أرباب هذه العلوم، وتصدى للرد على مبطليهم وإبطال دعاويهم، وصنف في كل فن من الفنون كتبًا أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها[١].

ب -الغزالي في العسكر وبغداد:

لأمر ما -اختلف حوله العلماء من مؤامرات دبرت ضده، أو رغبة في المجد وذيوع الصيت- خرج الغزالي وعمره ٢٨ عامًا من نيسابور عام ٤٧٨ هـ -وهو العام الذي مات فيه أستاذه الجليل إمام الحرمين- قاصدًا نظام الملك في العسكر أكبر رجل في الإمبراطورية الإسلامية وحاكمها الحقيقي والوزير السلجوقي الشهير[٢].

ونال الغزالي مركزًا ممتازًا بما كان يتمتع به من قوة العارضة واتساع المعرفة، وطار اسمه في الآفاق واشتهر في الأقطار مما مهد له لدى نظام الملك فاختاره للتدريس بالمدرسة النظامية -أكبر مدرسة علمية في ذلك الوقت- فقدمها عام ٤٨٤هـ في مقرها ببغداد، ونهض في همة وصدق بعبء التدريس بها وأبرز كفاءة وقدرات ممتازة في هذا المجال حتى أعجب العلماء -كما يقولون- بحسن كلامه وفصاحة لسانه وإشاراته اللطيفة وحكمه الدقيقة وكمال فضله وحسن خلقه؛ فأحبوه والتفوا به واطمأنوا إليه ووثقوا في عقله وعلمه.

---

(١) إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين ج١ ص٧.

(٢) زويمر ص٦٣.

شك الغزالي وتأملاته في البحث عن الحقيقة:

اجتاحت الإمام الغزالي أثناء عمله في العسكر وبغداد موجة خطيرة من الشك والاضطراب النفسي وعدم الثقة:

(أ) فيما لديه من علوم وقضايا حتى الحسيات منها والضروريات.

(ب) في تلك الفرق المتشعبة والمتناحرة والمذاهب المختلفة والمتباينة في أسلوب بحثها ومنهج تفتيشها عن الحقيقة في الإلهيات.

وبعد أن شفاه الله تعالى من ذلك الشك في صورته الأولى أعني الشك فيما لديه من علوم حتى الضروري منها «وعادت النفس- على حد تعبيره- إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر[1].

أقبل يتأمل في جد ويدرس في تمعن وبصر مناهج البحث وأسلوب التعرف على الحقيقة في إطار الإلهيات عند الفرق الأربع التي كانت معروفة لعهده، وهم:

١- المتكلمون.

٢- الفلاسفة.

٣- أصحاب مذهب التعليمية أو المسمون بالباطنية أصحاب الإمام المعصوم.

٤- الصوفية[2].

ولم ترق هذه الفرق -عدا جماعة الصوفية- في نظر الغزالي، ولم تثبت جدارتها وصحتها أمام الامتحان الحق والنقد البريء الذي عقده ووجهه لها أبو حامد فهو يقول عن علم الكلام: ثم إني ابتدأت بعلم الكلام

(١) انظر المنقذ من الضلال ص٥٥ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود.

(٢) المصدر السابق ص٥٦.

فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف؛ فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده غير وافٍ بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة».

ثم يقول بعد حديث يثني فيه على جهود هؤلاء المتكلمين والدور الكبير الذي نهضوا به في الذب عن السنة و الكشف ومهاجمة البدعة؛ يقول: «ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خصومهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئًا أصلًا؛ فلم يكن الكلام في حقي كافيًا ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيًا... فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ولكن حصولًا مشوبًا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات».

ثم نظر الغزالي في مسائل الإلهيات ومناهج البحث فيها لدى الفلاسفة، وأدلتهم التي يتكئون عليها عند الاحتجاج على هذه المسائل فلم يجد مسلكهم فيها برهانيًا مؤديًا إلى العلم اليقيني، واستضعف العقل الإنساني تجاه هذه القضايا الصعبة وقرر ضعف طاقته عن أن يستقل بمعرفتها.

يقول- رحمه الله- في ذلك: «وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق»[1].

فإذا كان العقل ثقة في مسائل: الرياضيات، والفلكيات والمنطقيات فإنه ليس بثقة في مسائل ما وراء الطبيعة.

---

(١) المنقذ ص٦٨.

يقول أبو حامد في رده أدلة الفلاسفة: «بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية، فأين من يدعي أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات»(١).

وَلَّى الغزالي وجهه إثر نفضه يديه من مناهج المتكلمين والفلاسفة شطر التعليمية أو الباطنية وكان قد شاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور وحقائقها من جهة ما يسمونه بالإمام المعصوم، وعَنَّ له أن يبحث عن سر مقالتهم ومكنون أمرهم فتبين له بعد تجربتهم وسبر ظاهرهم وباطنهم أن حاصل مذهبهم راجع- كما يقول- إلى استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة إلى العلم ومجادلتهم في إنكارهم الحاجة إلى التعليم بكلام قوي مفحم، حتى إذا ساعدهم- على الحاجة إلى المعلم- مساعد، وقال: هات علمه وأفدنا من تعليمه وقف وقال: الآن إذا سلمت لي هذا فاطلبه؛ فإنما غرضي هذا القدر فقط؛ إذ علم أنه لو زاد على ذلك لافتضح ولعجز عن حل أدنى الإشكالات بل عجز عن فهمه فضلًا عن جوابه.

فهذه حقيقة حالهم: فاخبرهم تقلهم، فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم(٢).

وما إن فرغ حجة الإسلام من دراسة هذه الفرق الثلاث ونقض علومها حتى أقبل بهمته على بحث طريق الصوفية وسبر أحوالهم، وهم القائلون بالكشف والمعاينة والاتصال بعالم الملكوت والتلقي عنه مباشرة و الاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار وتبين له أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل.

ولما كان العلم أيسر من العمل ابتدأ -على حد تعبيره- بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل: قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد

(١) تهافت الفلاسفة ص١٥٧ ط الحلبي.

(٢) المنقذ ص٨٧.

البسطامي- قدس الله أرواحهم- وغير ذلك من كلام مشايخهم، «حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعليم والسماع».

وقد بقي على الغزالي حتى يكمل أسلوبهم ويتم طريقهم للكشف والمعرفة أن يجد في العمل ويجتهد وسعه في رياضة النفس والزهد والعزوف عن المادة.

وذلك أخص خصائصهم وجوهر ما يمتازون به عن غيرهم.

وفي ذلك يقول: «فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، وكم من الفرق بين أن يعلم المرء حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحًا وشبعانًا».

إذن لابد من التحرر من علائق المادة والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى واطراح الدنيا وزخارفها ومناصبها وراءه ظهريًا.

يقول الغزالي: «ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي -وأحسنها التدريس والتعليم- فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة، ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت».

وانتهى به الحال إلى مفارقة بغداد وإعراضه عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب، وسفره إلى الشام وإقامته به سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة -كما يقول- «اشتغالًا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصلته من علم الصوفية».

وتوجه لأداء فريضة الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة وزيارة رسول الله ﷺ.

ثم عاد إلى وطنه الأول ومسقط رأسه طوس مع إيثاره العزلة وحرصه على الخلوة واجتهاده في الذكر والعبادة، وقد دام على ذلك مقدار عشر سنين، «وانكشف له -كما يقول- أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها».

«والقدر الذي أذكره لينتفع به: أني علمت يقينًا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق».

وفاته ومؤلفاته:

بعد حياة متألقة بالعلم زاخرة بالبحث والدرس توفي رحمه الله تعالى بمدينة طوس يوم الإثنين رابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة من الهجرة.

وقد خلف لنا وأضاف إلى تراثنا الإسلامي الكثير من مؤلفاته القيمة العديدة في كل فروع العلم -تقريبًا- المعروفة لعهده.

ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

في علم الكلام: الاقتصاد في الاعتقاد، الرسالة القدسية.

في الفلسفة: مقاصد الفلاسفة.

في المنطق: القسطاس المستقيم، معيار العلم.

في التصوف: جواهر القرآن، منهاج العابدين، مشكاة الأنوار.

في أصول الفقه: المستصفى، المنخول.

في الفقه: الوجيز في فقه الشافعية.

وهذا قل من كثر، ومن أراد التوسع في هذا الباب فليرجع إذا شاء إلى: مؤلفات الغزالي للدكتور عبدالرحمن بدوي.

في خاتمة الترجمة:

أما بعد؛ ففي الخاتمة من هذه الترجمة يبرز جليًّا القدر الشريف والنفيس

لكتاب الاقتصاد في الاعتقاد والمقام الجليل الرفيع لمؤلفه الإمام الغزالي.

ومن أجل ذلك حبب إليَّ الاقتصاد في الاعتقاد وعنيت به، وأرشدت إليه من توسمت فيه أنه أهل لدراسته وكفء لاستيعابه.

غير أن ما عرفناه للأقدمين من أسلوب في الكتابة وطريقة في التأليف، وما عهدناه من ألفاظهم ومصطلحاتهم التي تجري على ألسنتهم، وتسيل من أسنة أقلامهم مما لم يألفه المحدثون ولم يدرجوا عليه- استوجب عليَّ أن أتناول هذا السفر الجليل بالتحقيق والتعليق في أسلوب سهل وعبارة قريبة مألوفة تدني من قاصيه وتكشف عن مقاصده ومراميه، وتجلي غامضه وتوضح مبهمه وتفصل مجمله، وقد أسميت ذلك «السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد».

وقد وضعت نص كتاب الاقتصاد في الاعتقاد أعلى الصفحة؛ حتى يطلع رواد المعرفة وطلاب العلم على أساليب الأولين؛ فيمرنوا عليها ويتمرسوا بها ويلمسوا مدى ما يشتمل عليه تراثنا الإسلامي من شوامخ رفيعة فكرًا وأسلوبًا، ثم أثبت «السداد في الإرشاد» في ذيل الصفحة مفصولًا عن النص بخط.

وقد أضفت جملة من العناوين إلى كتاب: الاقتصاد في الاعتقاد وضعت بعضها في الصلب بين قوسين؛ دلالة على أن ذلك من عملي وليس في نصوص الكتاب، وجعلت بعضها بالهامش، وذلك مما يهدي إلى تفصيل مباحث الكتاب وإفراز بعضها عن بعض، ويرسم علامات مضيئة تعين على ضبط المسائل وإبراز المهم منها.

كما كان من منهجي إذا لم تف النسخ -المطبوع منها والمخطوط- التي بين يدي بالتوصل إلى النص سليمًا أن أجتهد وسعي وأثبت في الصلب ما يستقيم به المعنى ويحتاجه السياق مع وضعه بين قوسين والتنبيه على ذلك.

هذا، وطبعات الكتاب كثيرة؛ أما المخطوط فتحت يدي منه

مخطوطتان: إحداهما بمكتبة «رافعي» تحت رقم ٢٧٠٨٤ علم الكلام، والأخرى بمكتبة «حليم» تحت رقم ٣٣٣١٨ علم الكلام، وكلتاهما بمكتبة الأزهر الشريف.

وقد رمزت بالحرف: (ر) للمخطوطة الموجودة بمكتبة رافعي، وبالحرف: (ح) للموجودة بمكتبة حليم.

وفي المطبوع والمخطوط والمبذول من الجهد سداد بتسديده تعالى وحسن توفيقه.

والله من وراء القصد وعليه التكلان، وصل اللهم وسلم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما صليت وسلمت وباركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد.

* * *

مقدمة في علم الكلام

تشمل الأمور الآتية:

(أ) موضوع علم الكلام.

(ب) فائدته والغاية منه.

(ج) تعريفه وأسماؤه.

(د) نسبته إلى غيره من العلوم.

(هـ) نشأته.

* * *

موضوع علم التوحيد

المتبادر مما درج عليه الكثرة من العلماء أن نستهل المقدمة بتعريف علم التوحيد ولكني آثرت البدء بالحديث عن موضوع علم التوحيد وثنيت ببيان فائدته، وأخرت الكلام عن التعريف حتى أتمكن بعد من حده ورسمه؛ ذلك أن التعريف بالحد إنما يكون بالذاتيات أي بالماهية والحقيقة، وقد صرح العلماء بأنه ليس لعلم ما حقيقة وماهية وراء مسائله وموضوعه.

ومن أجل هذا ينبغي أن يتقدم الحديث عن الموضوع على التعريف بالحد.

والتعريف بالرسم إنما هو تعريف بالخارج عن الشيء المعرف المميز له عن جميع ما عداه، وقد يتأتى ذلك بتعريف الشيء بفائدته والغاية منه؛ فإنها خارجة عن ماهيته.

ومن أجل ذلك قدمت الحديث عن فائدة علم التوحيد على رسمه.

هذا، واعلم- وفقك الله- أن كل علم ذي مسائل كثيرة يجمعها جهة واحدة ذاتية؛ فهذه الجهة تسمى موضوع ذلك العلم.

ومعرفة موضوع العلم الذي نتجه لدراسته من الأمور الهامة التي تجعل الشارع فيه على بصيرة، فإن تمايز العلوم إنما هو بحسب تمايز الموضوعات؛ فعلم الفقة مثلًا إنما يمتاز عن علم أصول الفقه بموضوعه؛ لأن علم الفقه يبحث فيه عن أفعال المكلفين من حيث إنها تحل وتحرم وتصح وتفسد، وعلم أصول الفقه باحث عن الأدلة السمعية من حيث إنها تستنبط منها الأحكام الشرعية، فلما كان لهذا موضوع ولذلك موضوع آخر صارا علمين متميزين منفردًا كل منهما عن الآخر، فلو لم يعرف الشارع في العلم أن موضوعه أي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب عنده، ولم يكن له في طلبه بصيرة.

وعلم التوحيد كغيره من العلوم الأخرى له موضوعه الخاص الذي يميزه عن جميع ما عداه، وهذا الموضوع الذي يمتاز به ذلك العلم هو عند

المتقدمين من أصحاب الكلام ذات الله ثم ذات رسله من حيث ما يجب وما يستحيل وما يجوز والسمعيات التي أخبر بها الصادق، ثم بعد أن اختلطت مباحث علم التوحيد بالقضايا الفلسفية والمسائل الحكمية على أيدي متأخري المتكلمين صار موضوع علم التوحيد عند بعضهم هو الموجودات من حيث يتوصل بها إلى إثبات العقائد الدينية أعني من حيث:

(أ) دلالتها على أن موجدها واجب الوجود.

(ب) دلالتها على صفاته ونعوته الجليلة.

(ج) دلالتها على أفعاله الحكيمة.

هذا، وإنما تدل الموجودات على ذلك من جهة حدوثها أو إمكانها أو من جهتهما معًا المقتضي افتقارها إلى الموجد والمؤثر.

وعند البعض الآخر من المتأخرين هو المعلومات من هذه الحيثية المذكورة؛ حيث يبحث في هذا الفن عما يعرض للمعلومات من وجوب واستحالة وجواز للتوصل بالتالي إلى واجب الوجود وصفاته الجليلة وأفعاله الحكيمة.

مقارنة بين هذه الآراء:

من البين أن موضوع علم التوحيد عند المتقدمين وهو كما ذكرنا- قاصر على ذات الله والرسل والسمعيات -أخص منه عند المتأخرين مطلقًا.

وهو لدى البعض من المتأخرين القائل: إنه (الموجود) أخص منه عند البعض القائل: إنه (المعلومات)؛ فإن المعلوم كما ألمحنا يشمل الموجود والمعدوم معًا.

ثمرته وفائدته:

درج العلماء في المقدمة أن يبرزوا ثمرة العلم الذي هم بصدد التأليف فيه وفائدته المرجوة منه؛ تنشيطًا للهمم، واستنهاضًا للعزائم؛ فبقدر ما يتحقق للعلم من ثمرات شريفة ونفيسة يكون إقبال العقلاء عليه

واحتفالهم به وتنافسهم فيه، وبذلهم واستسهالهم الصعب في دراسته والإلمام بقضاياه (ومن يخطب الحسناء لم يغلها المهر) .

وأمر آخر نبه عليه الأوائل هو أن الطالب لعلمٍ ما لو لم يعلم غايته وفائدته والغرض منه لكان طلبه إياه عبثًا.

ولعلم التوحيد فوائد وثمرات جمة أهمها:

أولًا: النجاة من حضيض التقليد، والترقي إلى أوج الإيمان المؤسس على النظر والتفكير.

وقد صرح علماء الكلام ومحققو العقيدة من الأشاعرة وغيرهم:

(أ) بأن التقليد لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية وصاحبه غير ناجٍ من عذاب الله في الآخرة.

(ب) وبوجوب النظر فيما يوصل إلى العلم بالمعبود الحق استنادًا إلى آيات كثيرة في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة يونس آية: ١٠١].

وقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [سورة الطارق آية: ٥]، وقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾ [سورة عبس آية: ٢٤]،وقوله: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ﴾ [سورة الروم آية: ٥٠] ، وقوله: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات آية: ٢١] .

(ج) وأن هذا النظر هو أول واجب على المكلف.

قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٨٥].

ويقول إمام الحرمين في شامله: «من مات بعد مضي ما يسع نظره وتركه اختيارًا كافر، وإن مات قبل مضي ما يسع ذلك مع تركه النظر اختيارًا فيما أدرك منه قولا القاضي، الأصح كفره»، يقول الشيخ السنوسي

تعقيبًا على ذلك: وهو الحق الذي لا شك فيه(١).

ومن فوائد علم التوحيد:

ثانيًا: الاقتدار على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج والرد على المبتدعة والمنحرفين من أصحاب المذاهب الضالة، وبذلك يتمكن المسلم من الدعوة إلى الله تعالى على بصيرة، وتلك وظيفة شريفة ومرتبة نفيسة يتبوأ مكان الإمامة منها الأنبياء ثم الصالحون ثم الأمثل؛ فالأمثل قال تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي ﴾ [سورة يوسف آية: ١٠٨].

ثالثًا: والغاية التي وراء كل غاية تحصيل السعادتين الدنيوية والأبدية كنتيجة طبيعية لتحصيل الاعتقادات الحقة والتصورات المطابقة التي يجنيها المرء – إن شاء الله تعالى – من دراسته لعلم التوحيد.

وقمة هذه الاعتقادات الحقة ومنتهاها هو الحق ﷻ كما قال سبحانه في الكتاب الإلهي: ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾ ﴾ [سورة النجم آية: ٤٢].

* * *

تعريف علم التوحيد.

علم التوحيد مركب إضافي صار عَلَمًا على هذا العلم المدون المعروف، والمركب الإضافي هذا مكون من كلمتين: علم، التوحيد.

والعلم له إطلاقات ثلاثة:

فيطلق على:

(أ) إدراك المسائل.

(ب) وعلى المسائل نفسها.

(ج) وعلى الملكة (الصفة الراسخة) الحاصلة من إدراك المسائل وممارستها.

---

(١) انظر عمدة أهل التوفيق ص ٣٩، ٤١.

والتوحيد في اللغة: مصدر وحَّد بتشديد الحاء؛ تقول: وحدت الشيء: أي جعلته واحدًا أو اعتقدته واحدًا.

وفي الشرع الذي جاء به الإسلام وأنبأنا به القرآن في كثير من آياته هو: إفراد المعبود الحق بالعبادة مع اعتقاد وحدته في الذات و الصفات و الأفعال.

وعلم التوحيد بالمعنى الاصطلاحي - أعني العلم المعروف المدون- عرف بالحد كما عرف بالرسم.

١-تعريفه بالحد.

التعريف بالحد لعلمٍ ما إنما يكون بأخذ موضوع هذا العلم الذي يراد حده في التعريف؛ فليس لعلمٍ ما -كما قلنا سلفًا- ماهية وحقيقة وراء مسائله وموضوعه، والتعريف بالماهية والحقيقة هو تعريف بالذاتيات، والتعريف بالذاتيات تعريف بالحد.

وفي هذا الإطار فإن من جعل موضوع علم التوحيد هو ذات الله ورسله والسمعيات. حده بأنه: علم يبحث فيه عن ذات الله ثم رسله من حيث ما يجب وما يستحيل وما يجوز، وعن السمعيات التي أخبر بها الصادق.

ومن جعل موضوعه الموجودات من حيث يتوصل بها إلى إثبات العقائد حده بأنه: علم يبحث فيه عن الموجودات من هذه الحيثية المذكورة.

ومن جعل موضوع علم التوحيد المعلومات من حيث يتوصل بها إلى إثبات العقائد الدينية حده بأنه: علم يبحث فيه عن المعلومات من هذه الحيثية المذكورة.

٢-تعريفه بالرسم.

ذكر العلماء رسومًا متعددة لعلم التوحيد تختلف فيما بينها بحسب المهمة المنوطة والمعلقة بهذا العلم الشريف؛ فمن جعل مهمته إثبات العقائد الدينية والدفاع عنها معًا عرفه كما في المواقف للقاضي الإيجي بأنه:

«علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه».

ومن قصر مهمة هذا العلم على الناحية الدفاعية؛ سواء أكان ذلك في مواجهة أعداء الدين الذين يتربصون به الدوائر أم في مواجهة شبهات الحائرين ووساوس المترددين عرفه كما في مقدمة ابن خلدون بأنه:

«علم يتضمن الحجاج عن العقائد بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة[(١)]».

وعن تلك المهمة يقول الإمام الشعراني رحمه الله تعالى «اعلم - رحمك الله - أن علماء الإسلام ما صنفوا كتب العقائد ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله تعالى، وإنما وضعوا ذلك ردعًا للخصوم الذين جحدوا الإله أو الصفات أو الرسالة أو رسالة محمد ﷺ بالخصوص أو الإعادة في هذه الأجسام بعد الموت ونحو ذلك مما لا يصدر إلا من كافر؛ فطلب علماء الإسلام إقامة الأدلة على هؤلاء ليرجعوا إلى اعتقاد وجوب الإيمان بذلك لا غير[(٢)]».

بل إن الإمام الغزالي يقف بهذا الدفاع عند حدود «العوام قبل اشتداد تعصبهم وأما المبتدع بعد أن يعلم من الجدل ولو شيئًا يسيرًا فقلما ينفع معه الكلام[(٣)]».

وإنما كان المذكور هنا تعريفًا بالرسم لأنه تعريف بالغاية؛ إذ إن الاقتدار على إثبات العقائد والدفاع عنها ورد شبه المبتدعة من مهمة علم الكلام ومن غاياته، وغاية الشيء والمهمة المنوطة به تكون خارجة عنه، والتعريف بالخارج رسم.

هذا، والتعريف بالرسم هو الذي يتوقف عليه الشروع في العلم، أما بالحد فلا؛ حيث لا يتأتى التعريف بالحد إلا بعد الإلمام بجميع مسائل العلم - كما ألمعنا - وليس ذلك من مقدمة الشروع في العلم بالبداهة.

(١) المقدمة ص ٤٣٦.

(٢) اليواقيت والجواهر جـ ١ ص٢٢.

(٣) الإحياء جـ ١ ص ٧٢.

من أسماء هذا العلم.

لا نزال في إطار التعريف لعلم التوحيد؛ فإن اللفظي منه يكون بذكر أسماء للمعرف تسهم في توضيحه وتجلية بعض جوانبه.

وقد سمي هذا العلم بأسماء متعددة أشهرها ما ذكرناه سلفًا وهو علم التوحيد؛ ذلك أن الوحدانية هي المقصد الأسمى والمطلب الأعلى بعد الأدلة القاهرة على وجوده تعالى.

ومن أسمائه:

علم الكلام، ولهذه التسمية عدة تعليلات منها:

أن مسألة كلام الله تعالى قد طال فيها الجدل واحتدم حولها النزاع بين فرق المتكلمين؛ فيكون من باب تسمية الكل باسم الجزء.

ومنها أنه سمي بذلك لأن الباحثين الأول في هذا الفن كانوا يترجمون لمسائله بقولهم: «الكلام في العلم»، «الكلام في الإرادة»، وهكذا في بقية مسائله.

أو لأن هذا العلم يورث طلابه ويمنح المشتغلين به القدرة على الكلام في تحقيق عقائد الدين وتجلية أصوله.

ومن أسمائه علم أصول الدين؛ لأن مباحثه هي العقائد التي هي بمثابة الأصل لسواها من الأحكام الشرعية.

ومن أجل ذلك سمي بالفقه الأكبر، وللإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى كتاب في علم التوحيد أسماه: الفقة الأكبر، وذلك في مقابلة ما ألفه في الأحكام الشرعية الفرعية مما يسمى بالفقه.

نسبته إلى غيره من العلوم.

من الأمور التي قد تكون مستغنية عن البيان والاستدلال ما يقرره العلماء في شأن علم التوحيد من كونه أشرف العلوم ورأسها ورئيسها بعد أن ذكرنا تعريف علم التوحيد وتحدثنا عن موضوعه وثمرته.

وقد كشف إمامنا الرازي عن وجوه حسان وأبرز لنا ملامح مشرقة

أبان بها قدر هذا العلم وشرف مكانته، وقد رأيت من الخير والصلاح أن يلم طلاب المعرفة بما كتبه الإمام الرازي في هذا الشأن وأن أضعه بين أيديهم برمته؛ وذلك لما يمتاز به رحمه الله من عمق في البحث والتفكير وأصالة في التقسيم والتفصيل وبراعة في العرض وعذوبة في اللفظ.

فهو يعقد الفصل الأول من مقدمته لكتابه الجليل المطالب العالية في بيان أن هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق.

ويستهله بقوله: «اعلم أن شرف العلم إنما يظهر من وجوه:

الوجه الأول من الوجوه الموجبة للشرف:

شرف الأمر المبحوث عنه في ذلك العلم، وذلك في هذا العلم هو ذات الله تعالى وصفاته، وهو أشرف الموجودات على الإطلاق، ويدل عليه وجوه: **الأول**: أنه غني عن الفاعل والقابل، وغيره محتاج إليه.

والثاني: أنه فرد على الإطلاق فهو غني عن الجزء المقوم.

والثالث: أن الواجب لذاته ليس إلا هو، وكل ما سواه فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته محتاج إلى المؤثر؛ فيلزم أن كل ما سواه محتاج إليه، وهو غني عن كل ما سواه؛ فوجب أن يكون هو أشرف الموجودات.

والرابع: أنه ثبت أن الممكن كما أنه محتاج إلى المؤثر حال حدوثه فهو محتاج إليه أيضًا حال بقائه؛ فكل ما سواه محتاج إليه في جميع أوقاته سواء كان ذلك حال الحدوث أو حال البقاء، وكما أنه محتاج إليه في جانب الوجود ففي جانب العدم أيضًا كذلك لما ثبت أن الممكن ليس معدومًا لذاته، بل علة العدم عدم العلة؛ فثبت بما ذكرنا أن الحق سبحانه وتعالى أشرف من غيره بحسب هذه الاعتبارات.

والخامس: هو أن الوجود أشرف من العدم، والواجب لذاته لا يقبل العدم ألبتة فهو موجود لذاته، وبوجوده يحصل الوجود لكل موجود بل وجوده كالمنافي للعدم، وأما كل ما سواه فإنه ممكن لذاته، والممكن لذاته

إذا نظر إليه من حيث هو لم يكن موجودًا، وهو سبحانه إذا اعتبر من حيث هو فهو الموجود؛ فلهذا المعنى قلنا إنه حق وما سواه باطل، بل الحق أنه لا يليق لفظ الحق إلا به، ولا يليق وصف الاعتقاد بأنه حق إلا باعتقاد وجوده، وأن كل ما سواه فهو الفناء المحض والهلاك المحض؛ كما قال في الكتاب الإلهي: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [سورة القصص آية: ٨٨].

فثبت بهذه الاعتبارات أنه تعالى أشرف الموجودات وأكملها، بل إنه تعالى أشرف وأكمل من أن يقاس هو إلى غيره؛ فإنه أشرف وأكمل منه، إذا ثبت هذا فنقول: من الظاهر أن شرف العلم متعلق بشرف المعلوم؛ فكلما كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف، ولما كان أشرف المعلومات هو الله تعالى وجب أن يكون أشرف العلوم هو العلم به لا محالة.

الوجه الثاني في بيان شرف العلم:

شدة الحاجة إليه وكمال الانتفاع به، وأشرف العلوم بحسب هذا الوجه هو العلم الإلهي؛ وذلك لأن الأمر المقصود بالذات هو الفوز بالسعادة والخلاص عن الشقاوة، والسعادات إما جسمانية وإما روحانية، وقد دلت الدلائل الفلسفية والمعالم الحقيقية على أن السعادات الجسمانية خسيسة، وأقل ما فيها أن الحيوانات الخسيسة تشارك الإنسان فيها، بل الاستقراء يدل على أن تلك الحيوانات الخسيسة أقوى وأكمل في جانب تلك اللذات من الإنسان.

وأيضًا فالحدس والاستقراء يدلان على أن الخوض في جلب تلك اللذات يجذب النفس من أعالي عالم الأرواح المقدسة إلى أسفل عالم البهيمية.

وأيضًا فهذه اللذات سريعة الانقضاء والانقراض، واللذات الروحانية آمنة من الزوال مصونة عن الفناء.

وأيضًا فالاستكثار من اللذات الجسمانية مشهود عليه بفطرة جميع الخلق بأنه خسيس؛ فإن الإنسان الذي يكون كل أوقاته مصروفًا إلى الأكل والوقاع يكون محكومًا عليه عند كل أحد بخساسة الذات ودناءة

الهمة وعلى أنه بهيمة محضة، وأما الإنسان الذي يعتقد فيه التقليل من هذه الأحوال فإن طبع كل عاقل يحمله على تعظيمه والاعتراف له بعلو الدرجة وكمال المنقبة؛ ولذلك فإن العوام من الخلق إذا اعتقدوا في إنسان قلة الرغبة في الأكل والشرب والنكاح اعتقدوا فيه كونه مستوجبًا للتعظيم والخدمة وعدوا أنفسهم بالنسبة إليه كالعبيد إلى الأرباب، وكل ذلك يدل على أن هذه السعادات الجسمانية خسيسة نازلة.

فأما السعادات الروحانية فإنها باقية دائمة عالية شريفة، تجذب النفس من حضيض البهيمية إلى أوج الملكية ومن ظلمات عالم الأجسام إلى أعالي عوالم المقدسات المطهرات؛ فلهذه البراهين الباهرة قال في الكتاب الإلهي: ﴿ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا ﴾ [سورة الكهف آية: ٤٦] .

وقال صاحب الوحي والشريعة حكاية عن رب العزة تعالى: «**أَنَا جَلِيسُ مَنْ ذكَرَنِي**»(١) فقد ظهر بما ذكرنا أن السعادات الروحانية أفضل من السعادات الجسمانية، ولا شك أن رأس السعادات الروحانية ورئيسها وزبدتها وخلاصتها معرفة المبدأ الأول ومعرفة صفات جلاله ونعوت كماله وكبريائه.

وأيضًا قد دلت الشواهد النبوية والمعالم الحكمية على أن الجهل بهذا الباب يوجب العذاب الدائم والخسار المطلق، وأن الفوز بهذه المعرفة يوجب السعادة الأبدية والسيادة السرمدية؛ فوجب أن يكون هذا العلم رأس جميع العلوم ورئيسها وأشرف أقسامها وأجلها.

والوجه الثالث في بيان شرف هذا العلم:

أن الإنسان الكامل يجد من نفسه أنه كلما كان استغراق روحه في هذه المعارف أكمل وكان خوضه فيها أعظم وانجذابه إليها أتم وانقطاعه عما

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١/ ٤٥١، ٤٥٨) ح(٦٨٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١/ ١٠٨) ح (١٢٢٤).

سواها أوفى كان ابتهاجه بذاته أفضل وقوة روحه أكمل وفرحه بذاته أوفى، وكلما كان الأمر بالعكس كانت الأحوال الروحانية والآثار النفسانية بالعكس مما ذكرناه، وكل ذلك يدل على أن كل السعادات مربوطة بهذا العلم وكل الكمالات والخيرات طالعة من هذا الأفق كما قال في الكتاب الإلهي: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة الرعد آية: ٢٨].

والوجه الرابع: أن المصالح المعتبرة إما مصالح المعاش أو مصالح المعاد:

أما مصالح المعاش فلا تنتظم إلا بمعرفة المبدأ والمعاد؛ وذلك لأنه لولا استقرار الشرائع الحقة لزال النظام واختلت المصالح وحصل الهرج ولم يأمن أحد على روحه ومحبوبه، وأما مصالح المعاد فلا يتم شيء منها إلا بمعرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وذلك لا يحصل إلا بهذا العلم فظهر بهذه المباحث التي قررناها أن مبدأ الخيرات ومطلع السعادات ومنبع الكرامات هو هذا العلم؛ فمن أحاط به كما ينبغي كان في آخر مراتب الإنسانية وأول مراتب الملكية.

* * *

نشأة علم الكلام

تجلت أصول العقائد الإيمانية عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في صورتها التي نزل بها الروح الأمين صافية واضحة بريئة من التعقيد والغموض متسمة بالبساطة واليسر؛ يتمثل ذلك كله فيما أجاب به النبي ﷺ عندما سأله جبريل عليه السلام قائلًا: ما الإيمان؟ فقال ﷺ: «الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِالله وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»(١).

والإيمان بالله لا يعني في تصور أوائل المسلمين في عهد النبي ﷺ سوى الإيمان:

(أ) بضرورة وجود الإله الخالق المدبر.

(ب) وأنه تعالى موصوف بكل كمال ومنزه عن كل نقص.

والإيمان بالملائكة هو الإيمان بأن من جملة مخلوقاته تعالى صنفًا يسمى بالملائكة وأنهم كما قرر الكتاب الإلهي: ﴿ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٦-٢٨].

والإيمان بكتبه ورسله ليس سوى الإيمان بأنه تعالى أنزل كتبًا فيها هدى ونور، وأرسل رسلًا اصطفاهم من خيرة خلقه ﴿ مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [سورة النساء آية: ١٦٥].

وأن هؤلاء الرسل صادقون في كل ما أخبروا به عن الله تعالى وأنهم قد بلغوا الرسالة وأدوا الأمانة.

والإيمان بالله واليوم الآخر هو الإيمان بإحياء الله تعالى الموتى وبعثهم من قبورهم ثم محاسبتهم على ما قدمت أيديهم إن خيرًا فخير وإن شرًّا فشر.

والإيمان بالقدر خيره وشره هو الإيمان بسبق علمه تعالى وإرادته في

---

(١) أخرجه البخاري (٤/ ١٧٩٣) ح(٤٤٩٩)، ومسلم (١/ ٣٧) واللفظ لمسلم.

الأزل لما كان وما سيكون والرضا به والإذعان والتسليم له.

ولقد أذعن السابقون الأولون من الصحابة رضوان الله عليهم لتلك العقائد الإيمانية وخشعت قلوبهم لوحي السماء يتنزل بها على قلب الرسول الكريم جديدًا غضًا ﴿ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [سورة الزمر آية: ٢٣].

ويزداد إيمانهم وتصفو أفئدتهم ببركة صحبة النبي ﷺ فيبادرون لإصلاح نفوسهم والرقي بمجتمعهم في ضوء هذا القانون الإلهي المنزل على رسولهم الكريم وعلى بينة منه في هدوء وطمأنينة وفهم مستقيم لأصوله وتشريعاته دونما شغب أو نزاع؛ فما كانوا في سلامة فطرهم ونقاء طبائعهم وعمق إيمانهم يرون في آياته البينات ما يثير الجدل والخلاف ويدعو إلى الشجار والشقاق، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [سورة النساء آية: ٨٢] وحسبهم أن يؤمنوا به إيمانًا مطلقًا ﴿ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [سورة فصلت آية: ٤١-٤٢] والخير كل الخير أن تكون أخلاقهم وأعمالهم متسقة مع مبادئه ومتمشية مع تعاليمه حتى يفوزوا برضوان ربهم.

أما ما ورد في القرآن الكريم مما يفيد ظاهره تعارضًا بين آيات تفيد الجبر وأخرى تؤكد الاختيار، وبين آيات تنص على التنزيه وأخرى توهم التشبيه فلم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عنها والوقوف عندها؛ لأنه أولًا: تبديد لما منحه الله تعالى للإنسان من فكر في غير ما خلق له، ثانيًا: لما يجره ذلك من تنازع وصراع؛ الأمر الذي أدى إلى هلاك الأمم من قبلهم.

يقول تعالى: ﴿ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ [سورة الأنفال آية: ٤٦] وإنما أثبتوا لله تعالى ما أثبته لنفسه ونفوا عنه تعالى ما نفاه عن نفسه وساقوا الكلام سوقًا واحدًا مفوضين معنى ما تشابه عليهم لقوله: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [سورة آل عمران آية: ٧] منزهين له سبحانه عن المشابهة

لقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [سورة الشورى آية: ١١] ولعلمهم أن العقول قاصرة عن الإحاطة بشئونه تعالى والوقوف على حقيقة صفاته؛ فإذا ما ألقي في روع أحدهم في النادر ما يؤرقه في دينه أو يثير تطلعه إلى البحث في عقيدته فليس له من ملاذ ولا وزر سوى النبي ﷺ يلتمس لديه الهداية والرشد وينشد في رحابه الطمأنينة والأمن، وسرعان ما يحسم الرسول الكريم بحكمته وصلته بربه ما حاك في النفوس من شبهات وماعلق بها من شكوك وأوهام.

والمتتبع لمسيرة العقيدة الإسلامية في فجر تاريخها يلحظ بوضوح أن مشكلة القضاء والقدر كانت من أولى المسائل التي أثارت تساؤل الناس وحفزتهم إلى البحث والتفكير في محاولة للتوفيق بين القضاء والقدر أو الجبر من ناحية وبين الاختيار وحرية الإنسان فيما يباشر من عمل من ناحية أخرى، وأن بوادر النزاع حول هذه المشكلة بدأت تطل برأسها على وجل وفي حذر وترقب في عهد الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم.

فعن سراقة بن مالك بن جعشم قال: يا رسول الله، بين لنا ديننا كأنا خلقنا الآن فيم العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير؟ أم فيما نستقبل؟ قال: «**فِيمَا جَفَّتْ بِهِ الأَقْلَامُ وَجَرَتْ بِهِ الـمَقَادِيرُ**».

قال: ففيم العمل؟ فقال: اعملوا فكل ميسر.

وفي بعض الروايات قال عمر: ففيم العمل إذن؟ فقال: «**كُلٌّ لَا يَنَالُ إِلَّا بِالعَمَلِ**»(١) فقال عمر: إذن نجتهد، وجاء في رواية فقال القوم بعضهم لبعض: فأجد إذن.

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: خرج رسول الله على أصحابه وهم يختصمون في القدر فكأنما يفقأ في وجهه حب الرمان من

---

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ح (٦٦٠٥).

الغضب فقال: «بِهَذَا أُمِرْتُمْ أَوْ لِهَذا خُلِقْتُهْم؟ تَضْرِبُونَ القُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ بِهَذَا هَلَكَتْ الأُمَمُ قَبْلَكُمْ».

وواضح من هذا كله الأسلوب الحكيم والطريقة المثلى التي حاول بها الرسول ﷺ معالجة مشكلة القضاء والقدر واجتثاث بذور الفتنة والشقاق في مهدها، وذلك بتوجيه أصحابه رضوان الله عليهم إلى:

١ - البعد عن الجدل والاختصام حول هذه المسألة لما يؤدي إليه ذلك من فتح باب الفتنة والانقسام.

٢ - ألا يضربوا كتاب الله بعضه ببعض؛ لأنه لا تعارض في نصوصه وآياته..

كما يتضح من تلك الأحاديث أنه ﷺ منع أصحابه من التنازع والجدل ولم يمنعهم البحث العلمي الهادف إلى تعرف الحق والنجاة من مزالق الشبهات، وقد أمر الله تعالى عباده أن يتفكروا في آيات الكتاب الكريم والكون الفسيح فقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [سورة النحل آية: ٤٤] وقال: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [سورة يونس آية: ١٠١]، ويدعو الرسول ﷺ لعبد الله بن عباس فيقول: «اَللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ»(١).

ثم اتسع الخلاف واشتد الجدل والنزاع حول مسألة القضاء والقدر في عهد الخلفاء الراشدين.

ويبدو أن السبب في ذلك:

١ - انتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى فافتقد المسلمون شخصه العظيم، وحجته البالغة تصافح آذانهم فتطمئن أفئدتهم.

---

(١) أخرجه البخاري كتاب الوضوء - باب وضع الماء عند الخلاء ح (١٤٣).

٢- وقوع بعض الحوادث التي كانت تثير تساؤل الناس وتبعث في نفوسهم التطلع إلى معرفة سر القضاء والقدر.

٣- ما ضمه الإسلام إلى رحابه من جماعات حديثة عهد بالدين الجديد لم يفقهوا أصوله ولم يسعدوا بصحبة النبي ﷺ.

وفي ظل هذا الجدل المحتدم حول مسألة القضاء والقدر نشأت جماعة تغالي في إنكارها للقضاء والقدر، وتثبت للمرء قدرة كاملة على أفعاله وحرية تامة في إرادته وتنكر سبق تقديره تعالى للأشياء وعلمه بها، واشتهرت هذه الجماعة باسم القدرية؛ بزعامة معبد بن عبد الله الجهني.

كما وجدنا في مقابلة هذه الجماعة فريقًا يصرح بأن الإنسان مجبور في أفعاله وإرادته فلا اختيار للمرء ولا قدرة له، وأنه كالريشة المعلقة في الهواء تحركها الرياح كما تشاء، وقد اشتهرت هذه الفرقة باسم الجبرية؛ بزعامة جهم بن صفوان.

وقد كان لظواهر النصوص الشرعية من جانب وللعقل الإنساني الذي أشاد به القرآن ودعا إلى احترامه والسير في ضوئه من جانب آخر دور كبير في مشكلة القضاء والقدر؛ فآيات ظاهرها الجبر مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [سورة الإنسان آية: ٣٠]، وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [سورة النساء آية: ٧٨]، وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾﴾ [سورة الأنعام آية: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾ وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾ [سورة الزمر آية: ٣٦ :٣٧].

وآيات أخرى تفيد الاختيار كقوله سبحانه: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [سورة الكهف آية: ٢٩]، وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾ [سورة الإنسان آية: ٣]، وقوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾

قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾ ﴾ [سورة الشمس آية: ٨ : ١٠].

أما العقل فقد يجنح إلى الحرية والاختيار من حيث يرى ذلك ملائمًا ومحققًا للعدل الإلهي عند محاسبة الإنسان ومجازاته على ما قدمت يداه.

وقد يميل بعض العقول إلى القول بالقضاء والقدر والجنوح إلى الجبر مستهدفًا تعظيم الحق وإجلال الرب من حيث ما يؤدي إليه إثبات القدر من سبق علمه وإرادته وكمال هيمنته على ما كان وما سيكون، وتقديسه عن أن يقع في ملكه غير ما يريد.

وكلا الصنفين من العقول واجد في ظواهر النصوص الشرعية ما يؤيد به منهجه ويدعم به وجهة نظره[1].

---

(١)أوضح إمامنا الرازي رحمه الله وفصل حجم وأبعاد مشكلة القضاء والقدر أو الجبر والاختيار، وأعلن فى كلام نفيس وشريف وأدلة قاهرة قاطعة صعوبة هذه المسألة واستغلاق سرها؛ سواء أكان ذلك في إطار التفكير الديني أم التفكير الإنساني الحر؛ فيقول في كتابه التفسير الكبير(٢/ ٦١): «إن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية؛ لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي للصانع ولو توقفت لزم الجبر، وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدر؛ لأنه لو لم يقدر العبد على الفعل فأي فائدة في بعثة الرسل وإنزال الكتب؟ بل هنا سر آخر وهو فوق الكل وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى فيه الوجود والعدم لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح وهذا يقتضي الجبر، ونجد أيضًا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزمًا بديهيًّا بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة؛ فكأن هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله تعالى نظرًا إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية؛ فلهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت =

وفي عصر الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، وبتأثير ظروف سياسية برزت مشكلة مرتكبي الكبيرة، واختلف الناس حولها وأعلن الخوارج كفر مرتكب الكبيرة وتخليده في النار إذا مات دون توبة، وكان رد الفعل لهذا الإفراط والغلو القول بأنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وسمي ذلك بالإرجاء وأصحابه بالمرجئة.

وإزاء هذا الإفراط من جانب الخوارج والتفريط من جانب المرجئة برز واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ببدعته المعروفة، وهي القول بالمنزلة بين المنزلتين؛ فمرتكب الكبيرة عنده في منزلة بين الإيمان والكفر.

تلك هي السبل المتفرقة حول هذه المسألة والتي حادت عن الصراط المستقيم الذي هدى الله تعالى إليه أهل الحق من جمهور المسلمين والسلف الصالح من أن مرتكب الكبيرة من أهل ملة الإسلام لا يعدو أن يكون مؤمنًا عاصيًا، إذا مات دونها توبة فهو تحت مشيئته تعالى؛ إن شاء غفر له ودخل الجنة ابتداء وإن شاء عذبه جزاء وفاقًا على معصيته ثم مآله ومستقره الجنة برحمته تعالى.

ثم كانت قضية الصفات الإلهية التي بدأها الجهم بن صفوان عندما

=

المسألة وغمضت فنسأل الله العظيم أن يوفقنا إلى الحق ويختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين». وعلى الرغم من ذلك فقد يجنح في بعض حالاته إلى مذهب أهل السنة والجماعة وذلك حين يقول في رده على القاضي عبدالجبار المعتزلي: «فيا أيها القاضي، ما الفائدة في التمسك بالأمر والنهي وتكثير الوجوه التي حاصلها يرجع إلى حرف واحد؟ مع أن مثل هذا البرهان القاطع (أي الداعي والمرجح) يقلع خلفك ويستأصل عروق كلامك، ولو اجتمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا منه إلابالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح، وحينئذ ينسد باب إثبات الصانع، أو بالتزام أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا».

أعلن أن اتصافه تعالى بشيء من الصفات يؤدي إلى المماثلة والمشابهة، وقرر أنه لا يمكن وصفه إلا بالخلق والقدرة؛ فإن العباد في مذهبه الجبري لا يخلقون شيئًا من أفعالهم ولا قدرة لهم ولا استطاعة.

ثم تشعب الكلام وافترقت الآراء في قضية الصفات الوجودية والخبرية؛ فمن مثبت منزه ومثبت مشبه ومؤول ومعطل، وكان لظواهر النصوص الشرعية والآيات المتشابهات من جانب وللتفكير الإنساني الذي أطلق القرآن عنانه إلى حد كبير من جانب آخر أي أثر في تعدد الآراء وتصارعها في هذه القضية، وتكون من جملة تلك المسائل والقضايا ما عرف بعلم التوحيد والكلام.

وقد أوضح ذلك العلامة ابن خلدون في مقدمته، وفصل مدى تأثير الآي المتشابهة والفكر الإنساني في اختلاف الآراء حول مسألة الصفات، ومستطردًا في الحديث عن الإمام الأشعري وتتابع تلاميذه من بعده ومدى اختلاف مناهجهم بين متقدميهم والمتأخرين.

فيقول[1]: «إن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة وهي سلوب كلها وصريحة في بابها؛ فوجب الإيمان بها، ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها، ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات.

فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله؛ فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم: «أمروها كما جاءت» أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها؛

---

(١) انظر فيما نقلناه المقدمة ص ٣٦٧-٣٦٨-٣٦٩ بتصرف.

لجواز أن تكون ابتلاءً فيجب الوقف والإذعان له.

وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه؛ ففريق شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملًا بظواهر وردت بذلك، فوقعوا في التجسيم الصريح، ومخالفة آي التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة؛ لأن معقولية الجسم تقتضي النقص والافتقار، وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة أولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا عنها غنية، وقد حاول هذا الفريق الفرار من شناعة ذلك بقولهم: جسم لا كالأجسام.

وليس ذلك بدافع عنهم لأنه قول متناقض وجمع بين نفي وإثبات.

وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات؛ كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك، وآل قولهم إلى التجسيم فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم: «صوت لا كالأصوات وجهة لا كالجهات نزول لا كالنزول»، يعنون من الأجسام، ولندفع ذلك بما ندفع به الأول، ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم والإيمان بها كما هي لئلا يكر النفي على معانيها بنفيها مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن.

ثم لما ألف المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب؛ فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها؛ لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم، وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها.

وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام، وهو مردود؛ لعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ وإنما هو إدراك المسموع أو المبصر.

وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس.

وقام الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق،

ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه؛ فأثبت الصفات الأربع المعنوية، والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق النقل والعقل، ورد على المبتدعة في ذلك كله، وسمى مجموع ذلك بعلم الكلام.

وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفى طريقته من بعد تلاميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني؛ فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل:

إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقف تلك الأدلة عليها وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي؛ فأملى في الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه ثم لخصه في كتاب الإرشاد واتخذه الناس إمامًا لعقائدهم.

ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي؛ فصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد.

وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى[1] الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب (فخر الدين الرازي) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم.

---

(١) يعني: على هذا المنحى من التوسع في الرد على الفلاسفة وإلا فقد سبقه في الكتابة على طريقة المتأخرين شيخهم وشيخ الغزالي إمام الحرمين أبو المعالي.

ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين[١] فحسبوه فيهما واحدًا من اشتباه المسائل فيهما، واختلط مسائل الكلام بمسائل الفلسفة؛ كما فعل البيضاوي المتوفى سنة ٦٩١هـ في كتابه الطوالع، والقاضي عضد الدين الإيجي المتوفى سنة ٧٥٠هـ في كتابه المواقف.

ويذكر الشيخ مصطفى عبدالرازق ما حدث بعد ذلك من نزوع مقاوم لغلو الغالين في خلط الكلام بالفلسفة، وذلك بنهوض ابن تيمية المتوفى ٧٢٨هـ وتلميذه ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١هـ لإحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومقاومة مذهب الأشعري.

ويتحدث رحمه الله عن ضعف الهمم عن الدراسات القوية لعلم الكلام وأنه لم يبق بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ وتناظر في الأساليب.

ثم يقول: «أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية، ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة»[٢].

والذي يبدو لي في أفق التفكير الإسلامى هو الاتجاه إلى بناء علم كلام جديد؛ أعني محاولة تأسيس أصول العقائد الدينية على معطيات العلم الحديث، والإفادة من تلك المكتشفات المتطورة في شتى جوانب الحياة،

---

(١) أي: علم الكلام والفلسفة، وإنما التبس شأن الموضوع في هذين العلمين لما أن متأخري المتكلمين والفلاسفة على سواء كانوا يبحثون في الموجودات أو المعلومات؛ غاية الأمر أن الفلسفي يعتمد على العقل المجرد بينما يراعى في مباحث علم الكلام قانون الإسلام وقواعد الشريعة؛ أعني في إطار ما يوصل إلى إثبات العقائد الإيمانية.

(٢) التمهيد ص ٢٩٤، ٢٩٥.

الأمر الذي نلمس جدواه وعظيم نفعه خاصة لدى مناظرة هؤلاء الذين يتمتعون بقدر طيب من الثقافة العامة ويلمون ببعض صالح من علوم العصر الحديث.

وبعد؛ فتلك خلاصة وافية عن نشأة علم الكلام وتتابع قضاياه ومسائله وقصة شيوخه واتجاهات أئمته في ارتيادهم تلك المسالك المتشابهة والمزالق الوعرة المحفوفة بالخطر عبر عصور متطاولة.

رأينا أن نضعها بين يدي طلاب المعرفة لتكون حافزًا لهم على بذل المزيد من الجهد والعطاء؛ للوقوف على جوانب هذا العلم الشريف والاغتراف من موارده العذبة؛ لنيل الغاية التي هي وراء كل غاية، والمتمثلة - كما قلنا قريبًا - في تحصيل السعادتين الدنيوية والأبدية كنتيجة طبيعية لتحصيل الاعتقادات الحقة والتصورات المطابقة، وفي القمة منها معرفة الحق عز اسمه والاطمئنان إلى ذكره، والله الموفق.

* * *

الاقتصاد في الاعتقاد

للإمام الغزالي

القسم الأول

في التمهيدات

ومعه كتاب

السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد

لسماحة العلامة النظار

المتكلم خاتمة المحققين

الشيخ الدكتور

مصطفى عمران

(المناهج في معرفة العقائد الدينية)[١]

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق[٢] وأهل السنة، وخصهم من بين سائر الفرق[٣] بمزايا اللطف والمنة، وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن[٤] حقائق الدين، وأنطق[٥] ألسنتهم بحجته التي قمع[٦] بها ضلال الملحدين، وصفى[٧] سرائرهم من[٨] وساوس الشياطين، وطهر ضمائرهم عن نزغات[٩] الزائغين، وعمر أفئدتهم بأنوار اليقين، حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد ﷺ منهج أهل السنة

---

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.

(٢) العصابة: الجماعة.

(٣) روى أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة قوله ﷺ: «افْتَرَقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَافْتَرَقَتْ النَّصَارَى عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»، وفي رواية لأبي داود والحاكم بزيادة: «ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ».

(٤) لفظ (عن) غير موجود في مخطوطة رافعي.

(٥) في مخطوطة رافعي: فأنطق، هذا، ومذهب أهل الحق أنه تعالى هو الخالق لعبده وما عمل، والغزالي وهو من أئمتهم يسند في إطار مذهبهم هذا الأفعال في قوله: (أنطق، وصفى، وطهر، وعمر) إلى الله تعالى.

(٦) قمع: قهر وذل.

(٧) في مخطوطة رافعي: وصان.

(٨) في مخطوطة رافعي: عن، والمثبت عن مخطوطة حليم وعن المطبوعات.

(٩) في جميع النسخ ومنها المحق: (نزعات) بالعين، هذا؛ والمثبت عن مخطوطة رافعي، وهو الحق الذي يدل عليه السياق.

سيد المرسلين، واطلعوا على طريق التلفيق[١] بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول[٢] والحق المعقول[٣]، وعرفوا أن من ظن من الحشوية[٤] وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر.

منهج الحشوية وسببه

منهج الفلاسفة والمعتزلة وسببه

وإن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة[٥] في تصرف العقل حتى

---

(١) يقال: لفق الثوب: ضم شقة إلى أخرى فيخيطهما معًا؛ فمعنى التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول هو: ضم كل منهما إلى الأخرى في التعرف على العقائد الدينية.

(٢) يعني: نقلًا صحيحًا.

(٣) وذلك هو الاتجاه العام للروح الإسلامية الصحيحة، وهي ضرورة الجمع بين العقل والنقل.

(٤) الحشوية: جماعة من أصحاب الكلام جمدوا عند ظواهر النص، واطرحوا موجبات العقل حتى ترددوا في التشبيه والتجسيم، ومن رءوس هؤلاء الحشوية المشبهة: مضر وكهمس والهجيمي، قالوا: هو جسم من لحم ودم، وله أعضاء؛ حتى قال بعضهم: أعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءهما. (المواقف: تزيد في ذكر الفرق من الموقف السادس)، والحشْوية بسكون الشين نسبة إلى الحشو، وهو كل ما حشوت به فراشًا أو غيره، ويكون من سقط ورخيص الأشياء، وسميت هذه الجماعة بذلك إشارة إلى أن كلامهم حشو لا قيمة له، وبفتح الشين مأخوذة من قول الحسن البصري عندما سألوه فوجد كلامهم رديئًا فقال: ردوهم إلى حشا الحلقة.

(٥) يعني: الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا، والمعتزلة فرقة من المتكلمين أفرطوا في الاعتماد على العقل والثقة فيه، ومؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء المتوفى سنة إحدى وثلاثين ومائة من الهجرة، ومن رءوسهم وشيوخهم تلميذه وصديقه عمرو بن عبيد المتوفى عام أربعة وأربعين ومائة من الهجرة ومن أبرز آرائهم:

=

صادموا به قواطع[(١)] الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر؛ فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط[(٢)]، وكلاهما بعيد عن الحزم

=
(أ) القول بالمنزلة بين المنزلتين، (ب) نفيهم أن يكون لله صفات وجودية قديمة (ج) قوله بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية (د) وجوب فعل الصلاح والأصلح عليه تعالى.

(١) النصوص الشرعية التي يراها الإمام الغزالي وجماعته أنها من القواطع قد تكون من وجهة نظر المعتزلة والفلاسفة ليست من قواطع الشرع؛ ومن ثمة فإنهم يسمحون لأنفسهم بتأويلها وصرفها عن ظاهرها عند تعارضها مع عقولهم.

(٢) فميل أولئك- يعني الحشوية- إلى التفريط في موجبات العقل وميل هؤلاء- أي الفلاسفة والمعتزلة- إلى الإفراط في الاعتماد على العقل والثقة به، وذلك التفريط والإفراط هو سبب ضلال كل من هذين الفريقين.

ويتضح من ذلك أنه لا يوجد من الفرق الإسلامية المعتبرة من يجرؤ على إهدار العقل وإغفاله بالكلية وإلا لسقط معه الكلام وتردى بداهة في الدور الفاسد؛ فإن صحة النقل والنص متوقفة على صدق المخبر، وصدقه متوقف على ثبوت نبوته المتوقفة بدورها على المعجزة المتوقفة على العقل لا النقل وإلا لتوقف النقل على النقل، وهو دور فاسد.

كما لا يوجد من هذه الفرق من يتجاسر على إهمال النص واطراحه بالكلية وإلا لخلع بذلك ربقة الإسلام ولما كان مؤمنًا بمحمد ﷺ وما أنزل عليه من ربه، وأيضًا لما وجدنا هؤلاء يجهدون أنفسهم في تأويل النصوص وتخريجها.

وبناء على هذا فجميع هذه الفرق تحترم العقل والنص جميعًا على الرغم مما يقع بينهما من تفاوت في هذين الأمرين تصل نسبته عند بعضها إلى حد الإفراط تارة والتفريط أخرى؛ ولذلك كانت مشكلة الوصول إلى المنهاج الأمثل في معرفة العقائد تكمن في القدرة على الموازنة بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول أو في تحديد العلاقة بين الشرع والعقل، نسأله تعالى الهداية والتوفيق.

الاستدلال على فساد مذهب الحشوية

والاحتياط بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم (فكلا طرفي قصد الأمور ذميم)[١]؛ وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر[٢]، وينكر مناهج البحث والنظر.

أو يعلم[٣] أنه لا مستند للشرع سوى قول سيد البشر ﷺ، وبرهان

---

(١) قصد الأمور: أوساطها بين الإفراط- ومعناه: الغلو والإسراف- والتفريط- ومعناه: التقصير والإهمال- وكلاهما ذميم ومرذول، والوسط في كل شيء: أعدله وأفضله، هذا؛ والمذكور عجز بيت صدره:

وَلَا تغلُ فِي شَيْءٍ مِنَ الأَمْرِ وَاقْتَصِدْ كِلَا طَرَفَيْ........... إلخ

انظر روح المعاني عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ﴾ [سورة الفرقان آية: ٦٧]

(٢) الخبر: هو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلقي أو خلقي أو أضيف إلى الصحابي أو التابعي من قول أو فعل؛ وعليه فيكون الخبر بهذا المعنى مرادفًا لمدلول (الحديث).

وقيل: الخبر: هو ما جاء عن الصحابة أو التابعين فمن دونهم من قول أو فعل؛ وعليه فيكون بين الخبر والحديث العموم والخصوص الوجهي.

أما الأثر: فهو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول إلى آخر ما ذكر في مدلول الخبر بالمعنى الأول؛ وعليه فيكون كل من الخبر والأثر والحديث بمدلول واحد.

وقيل: الأثر: هو ما جاء عن الصحابي فقط؛ وعليه فيكون الأثر أخص من الحديث والخبر (من ضوء القمر على نخبة الفكر للأستاذ محمد على أحمدين؛ بتصرف).

(٣) بعض النسخ والنصوص المحققة: (أو لا يعلم) بزيادة: (لا) النافية، والحق من وجهة نظري ما أثبته بدون: (لا)، ومعنى: (أو يعلم أنه لا مستند)... إلخ، أنه لا يليق ولا ينبغي للحشوية أن يغفلوا عن المنهاج الأقوم في معرفة العقائد والمتمثل فى التلفيق بين مقتضيات الشرع وموجبات العقل، ويقصر علمه على أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر، ويقنع بتقليد الأثر والخبر ويطرح العقل والنظر مع أن برهان العقل هو الذي عرف به صدق =

الاستدلال على فساد مذهب المعتزلة

العقل هو الذي عرف به[(١)] صدقه فيما أخبر[(٢)]، وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل حيث يعتريه العي والحصر[(٣)]؟! أَوَ لَا يعلم أن خطا العقل قاصر[(٤)] وأن مجاله ضيق منحصر[(٥)]؟ هيهات

= الرسول فيما أخبر.

(١) لفظ (به) غير موجود في مخطوطة رافعي.

(٢) دليل ما ذكر من أن (برهان العقل هو الذي عرف به صدق سيد البشر فيما أخبر) هو أن صدق الرسول متوقف على ثبوت نبوته بإظهار المعجزة، وإظهار المعجزة يتوقف على وجود الصانع وكونه عالمًا قادرًا على خلق المعجزة على وفق دعوى الرسول، وكونه أيضًا مختارًا يصطفي من عباده من يصلح للنبوة، وكل ذلك مما يثبت بالعقل لا بالنقل وإلا لتوقف صدق الرسول فيما أخبر على النقل؛ أي لتوقف النقل، على النقل وهو الدور الفاسد.

(٣) الحصر بفتح الحاء والصاد: العي والضيق.

(٤) صح تذكير (قاصر) مع أنه خبر (خطا) لاكتسابه التذكير من المضاف إليه وهو (العقل) وجاز ذلك لتحقق شرطه وهو صحة الاستغناء بالمضاف إليه عن المضاف فيقال: العقل قاصر، ومثاله من الكتاب الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [سورة الأعراف آية: ٥٦].

(٥) فهو: (أ) منحصر في المحسوس وما له علاقة بالمحسوس ثم هو بمعزل عن المغيبات مما لا يناله الحس بذاته كالسمعيات التي أخبر بها الصادق من الجنة والنار والصراط والميزان.

ويوضح فضيلة الأستاذ الدكتور عبدالحليم محمود ذلك في حديثه عن عجز العقل وتخبطه في ميدان ما وراء الطبيعة حيث يقول:

«ومهما أشاد المعتزلة بالعقل ومهما رفعوا من شأنه فمن البديهي أن الميدان الذي يتخبط فيه العقل تخبطًا لا نهاية له إنما هو ميدان ما وراء الطبيعة، ومن الواضح أن مذهب المعتزلة على ما فيه من روعة ودقة وجمال وعلى ما أداه =

من خدمات جليلة في ميدان المنطق الديني لا يقوم على أساس «معقول»، قد تقول: إن العقل -وهو أساس مذهب المعتزلة ومذهب العقليين عمومًا - له مقاييسه وله موازينه التي لا يتطرق إليها الخلل؛ إن المنطق القديم ومنه الحديث آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير.

ولقد جاهدت الإنسانية جهادًا طويلًا حتى جعلت من الاستقراء والقياس أداتين للفصل بين الهدى والضلال وللتفرقة بين العماية العمياء والصواب الأصوب.

فالاستقراء والقياس إذًا هما وسيلة العقل وهما فيصل التفرقة بين الغي والرشاد.

فمن التجني على المعتزلة وعلى العقليين- وقد اعتمدوا عليهما- أن نصم مذاهبهم بمجافاتها للطريق الأقوم.

إن وجهة النظر هذه تبدو وكأنها لا غبار عليها؛ بيد أنها عند النظرة الفاحصة تتزلزل وتنهار.

أما أولًا: فلأن المعتزلة أنفسهم والعقليين عامة -مع اعتمادهم على الاستقراء والقياس- قد اختلفوا فرقًا وأحزابًا لا تحصى، وكل فرقة أو شيعة تتبع رئيسًا وصل به (استقراؤه) ووصل به (قياسه) إلى نتائج معينة تختلف في قليل أو في كثير عن نتائج استقراء آخر وقياس مختلف.

وأما ثانيًا: فلأن الفكرة: المنطق يعصم الذهن عن الخطأ في التفكير أو المنطق وسيلة التفكير الصحيح فكرة خرافية أكثر منها حقيقية، وذلك يحتاج إلى تبيان.

إن المقاييس هي كما ذكرنا: الاستقراء والقياس.

أما الاستقراء -وهو أساس المفهومات العامة والقضايا الكلية - فإنه مبني كله على الحس: إنه استقراء محسوسات؛ إنه تتبع جزئيات لا تخرج عن نطاق الواقع، أما المساتير فهو بريء منها كل البراءة؛ إنها لا تدخل دائرة اختصاصه

فهو عاجز عن أن يخترق الحجب ليصل إلى ما وراء الطبيعة.

ثم إن الاستقراء: تام وناقص.

والتام كما يعترف المناطقة لا غناء فيه ولا فائدة منه.

أما الناقص، وهو المهم في نظرهم فإنه - في رأيهم أيضًا - ظني؛ وهو لذلك عرضة للتغيير في كل آونة.

كل معدن يتمدد بالحرارة: تلك قضية من قضايا الاستقراء؛ إنها قضية عامة شاملة ولكن المعادن لم تكتشف بعد بأكملها، ومن الجائز أن يكتشف في الغد معدن لا يتمدد بالحرارة؛ إنها إذًا قضية مؤقتة ظنية تتبرأ من اليقين الفلسفي، وهكذا قضايا الاستقراء إنها:

١- خاصة بالطبيعة ولا شأن لها بما وراءها.

٢- ظنية لا تعرف اليقين.

أما القياس فإنه مبني على الاستقراء إذ هو منطوٍ دائمًا على كلية؛ كلية استقرائية.

وما دامت قضايا الاستقراء ظنية وميدانها المحسوسات فنتائج القياس ظنية كذلك وميدانها المحسوسات (انظر مقدمته رحمه الله على المنقذ من الضلال ص ١٠، ١١، ١٢).

(ب) وهو منحصر - أيضًا - في المعلومات المعتدلة المتوسطة التي ليست في غاية القوة والظهور، ولا في الغاية من الضعف والخفاء، وفي إطار الإبانة عن انحصار العقل في تلك المعلومات المتوسطة يقسم الإمام الرازي المعلومات إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: المعلومات الضعيفة الحقيرة، وهي مثل مراتب الأمزجة والتغيرات والاختلافات الحاصلة عند درجات الاستحالات الواقعة في الأجسام الكائنة الفاسدة؛ فإن العقول البشرية لا تقوى على إدراك تلك المراتب وضبط تلك الدرجات؛ لأنها أحوال ضعيفة سريعة الزوال قريبة الانقراض والانقضاء؛ فهي لضعفها وحقارتها لا تقوى العقول البشرية على إدراكها على سبيل الكمال والتمام.

أقول: ويمكن أن يمثل لذلك القسم في عصرنا هذا بتلك الميكروبات

والجراثيم التي تكاد تكون لا وزن لها ولا حجم، والتي قد تعتبر من بعض وجهات النظر ضعيفة حقيرة؛ ثم العقل البشري رغم تطوره ورقيه ونموه يقف حائرًا عاجزًا تجاه هذه الموجودات وما تشكله من خطر يؤرق الإنسانية ويهدد حياتها.

وثانيها: المعلومات القاهرة العالية المقدسة، وهي الجواهر القدسية والماهيات المجردة عن علائق الأجسام، وأشرفها وأعلاها هو ذات الله تعالى وصفات جلاله ونعوت كبريائه؛ فهو سبحانه لغاية إشراق جلاله عجزت العقول عن إدراكه وضعفت الأوهام والأفهام عن الوصول إلى مبادئ إشراق كبريائه...إلخ.

وثالثها: المعلومات المعتدلة التي لا تكون في غاية القوة والجلالة ولا في غاية الضعف والحقارة، وأمثال هذه المعلومات مما تقدر القوة العاقلة على إدراكها والإحاطة بها.

فظهر بهذا الاعتبار الذي قررناه أن العقول مدفوعة والأفكار مقهورة، والخواطر مدحورة، وحقيقة الحق لا يمكن الوصول إليها بخطوات العقول والأفكار، وكبرياء الألوهية يمتنع الوقوف عليها بأجنحة الأقيسة والأنظار... (من المطالب العالية بتحقيقنا بتصرف واختصار جـ١ ص ١١، ١٢، ١٤، ٢١، ٢٢، ٢٥)

(جـ) والعقل كذلك عاجز عن إدراك حقائق أمور هي في غاية الظهور والجلاء منها:

(١) علم الإنسان بذاته؛ يقول الإمام الرازي: «إن المشار إليه لكل أحد بقوله: (أنا) إما أن يكون هو هذا الهيكل المشاهد أو يكون جسمًا من الأجسام الموجودة في داخل هذا الهيكل أو يكون صفة من صفات هذا الهيكل أو يكون جوهرًا مجردًا عن هذا البدن وعن علائقه، وهذه الأقسام الأربعة قد حارت عقول العقلاء فيها ودارت رءوسهم في تعيينها، ومن تأمل في مباحث النفس علم أن هذه المسألة قد بلغت في الصعوبة إلى الغاية القصوى.

(٢) ومنها علم الإنسان بالمكان؛ فقد تشعبت المذاهب فيما يتعلق بالمراد من

=

المكان أولًا وبوجوده وانتفائه ثانيًا؛ فالمشهور من مذهب أفلاطون أنه البعد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم وقد سماه البعد المفطور؛ بمعنى أن العقل مقهور ومفطور على القول به (المواقف ٥/ ١٢٩) ومذهب أرسطو أنه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي (الطبيعة لأرسطو ترجمة إسحاق بن حنين ١/ ٣١٢ تحقيق عبدالرحمن بدوي- الدار القومية، الفلسفة الإغريقية للمرحوم الدكتور غلاب) وتبعه في ذلك فلاسفة الإسلام: الفارابي وابن سينا، وهو أمر موجود على كلا المذهبين.

أما المتكلمون فعرفوا المكان بأنه: الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده، وهو عندهم نفي محض وعدم صرف، وعلى كل مذهب من هذه المذاهب مناقشات وجدل واسع يتضح معه عجز العقل وحيرته في هذه المسائل.

(٣) ومنها علمه بالزمان؛ فمن الناس من أنكر أن يكون للزمان وجود في الخارج، ورأى أنه أمر وهمي بحت.

والمثبتون تشعبت بهم السبل في محاولتهم الكشف عن حقيقته؛ فذهب أفلاطون وقدماء الحكماء إلى أن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته، والذي ذهب إليه أرسطو وارتضاه فلاسفة الإسلام أنه مقدار حركة الفلك الأعظم، ومن الناس من قال: إنه نفس الحركة، ومذهب المتكلمين أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد مجهول.

وتلك المذكورات من: علم الإنسان بذاته وعلمه بالمكان وعلمه بالزمان التي عجزت العقول ودارت الرءوس في تحديد مدلولها هي من أظهر المعلومات وأجلاها عند النظرة الأولى.

والذي يدل على أن الأمر كذلك (أن كل من علم شيئًا فلابد وأن يعلم كونه عالمًا بذلك الشيء؛ ولذلك فإنه يقول: أدركت هذا الشيء وعرفته؛ إلا أن علمه بكونه عالمًا بذلك الشيء مسبوق بعلمه بذاته المخصوصة؛ لأن من لا يعلم ذاته كيف يمكنه أن يحكم عليها بكونها عالمة بذلك المعلوم؟! فثبت بهذا أن علم كل أحد بذاته سابق على علمه بكل ما يغاير ذاته؛ سواء أكان

=

ذلك العلم من البديهيات أو الكسبيات، والسابق على جملة البديهيات أولى بكونه جليًّا بديهيًّا).

أما المكان والزمان (فإن كل أحد يحكم ببديهة عقله أنه كان في ذلك المكان وانتقل منه إلى مكان آخر وبقي في ذلك المكان الآخر، والعلم بالمكان جزء من أجزاء ذلك العلم، وأيضًا كل أحد يحكم ببديهة عقله أن هذا الوقت الحاضر وقت كذا ثم بعده يقول: إنه مضى ذلك الوقت وحضر وقت آخر، والعلم بحقيقة الوقت والمدة جزء من العلم بأنه مضى الوقت الأول وحضر الوقت الثاني).

وقضيتان أخريان متصلتان بحدود الزمان والمكان تديران الرءوس وتحار فيهما العقول.

أولاهما حول معرفة الأزل والأبد.

وقد نقل إمامنا الرازي ما ذكره العلماء من أمثلة كثيرة تكشف مدى عجز العقل واضطرابه تجاه الوقوف على تمام المعنى المقصود من لفظ الأزل والأبد.

وهاك عبارته ننقلها بنصها من كتابه الجليل (المطالب العالية) لدقتها وبراعة تصويرها، يقول رحمه الله:

اعلم: أن هاتين اللفظتين مختصرتان، ولأجل اختصارهما لا يقف العقل على تمام المعنى المقصود منهما، والعلماء ذكروا أمثلة كثيرة كاشفة عن حقيقة هذا المعنى.

فالمثال الأول، قالوا: لو فرضنا أن داخل الفلك الأعظم كان مملوءًا من حبات الجاورس (حب يشبه الذرة وهو أصغر منها) وفرضنا أن في كل ألف سنة تفنى حبة واحدة من تلك الحبات ثم فرضنا اجتماع هذه الحسابات بأسرها على كثرتها وامتناع وقوف العقل على جزء من أجزائها ثم قابلنا ذاك المجموع بالمعنى المفهوم من الأزل كان ذلك المجموع بالنسبة إلى الأزل كالعدم بالنسبة إلى الوجود؛ وذلك لأن ذلك المجموع وإن بلغ في الكثرة إلى الحد الذي يعجز العقل عن الإحاطة بالجزء القليل منه إلا أن العلم البديهي حاصل أنه إنما يتولد من ضم المقادير المتناهية بعضها إلى بعض مرات متناهية والمجموع الحاصل من ضم المتناهي إلى المتناهي يكون

متناهيًا؛ فهذا المجموع له أول، واللانهاية واللاأولية غير متناهية، والمتناهي بالنسبة إلى غير المتناهي يكون كالعدم في مقابلة الوجود.

فهذا المقال يكشف حقيقة الأزلية من بعض الوجوه.

المثال الثاني: أن لرقوم حساب الهند ترتيبًا عجيبًا؛ فإن الواحد في المرتبة الأولى واحد، وفي الثانية عشرة، وفي الثالثة مائة، وفي الرابعة ألف، وفي الخامسة عشرة آلاف، وفي السادسة مائة ألف، وفي السابعة ألف ألف.

إذا عرفت هذا فنقول: لنفرض أن بحسب كل رأس إبرة من مجموع الفلك الأعظم حصل عالم مثل هذا العالم الجسماني المشتمل على الأفلاك التسعة والعناصر الأربعة، ثم فرضنا أن هذه العوالم امتدت امتدادًا بحيث صارت في الثخن بمقدار قشرة الثوم ثم ملئت جميع تلك السطوح من مراتب الأعداد برقوم الهند ثم وقعت المقابلة بين جموع تلك الحسابات وبين حقيقة الأزل كان ذلك المجموع في مقابلة حقيقة الأزل كالعدم في مقابلة الوجود بالبيان الذي لخصناه في المثال الأول.

فظهر بهذين المثالين أن حقيقة الأزل والأبد لا قدرة للعقول البشرية عليها (المطالب العالية جـ١ ص٣٩١ بتحقيقنا)

وأما القضية الثانية: فحول موقف العقل من نهاية أولا نهاية هذا الفراغ؛ فنهاية هذا الفراغ تدير الرءوس وتحار فيها العقول، فكيف يتأتى للعقل أن يتصور حدًّا وحائطًا للفراغ؟ إنه يتطلع بالضرورة إلى ما وراء هذا الحد ويحاول أن يخترق هذا الحائط وينفذ منه ولن يجد في تصوره إلا فراغًا، وهكذا كلما تخيل حدًّا حاول أن يخترقه ولن يجد إلا فراغًا.

والعقل أيضًا يصاب بالعي والحصر والاضطراب في تصور فراغ لا نهاية له ولا حدود.

ويعبر الفيلسوف الألماني (كانت) عن ذلك عند حديثه عن محدودية العقل وانحصاره في دائرة الظواهر الحسية فيقول: «إنه لا يمكن للعقل أن يتعدى الظواهر الحسية وإلا تورط في التناقض والخطأ.

فمثلًا إذا حاول العقل أن يحكم هل العالم محدود أو لا نهائي من حيث

هيهات[١] قد خاب على القطع والبتات، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء؛ فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء؛ فالمعرض عن العقل مكتفيًا بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضًا للأجفان؛ فلا فرق بينه وبين العميان؛ فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العوراء المتعرض[٢] لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور، وسيتضح لك أيها المشوق[٣] إلى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة أنه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق[٤] فريق سوى هذا الفريق؛ فاشكر الله تعالى على اقتفائك

مثال للعقل وآخر للشرع

مثال للمكتفي بالشرع المعرض عن العقل

المكان وقع في تناقض وإشكال؛ لأنه سيجد نفسه مضطرًّا إلى رفض الفرضين كليهما؛ فنحن من جهة نتصور أن وراء كل حد شيئًا أبعد منه، وهكذا إلى ما لا نهاية، ثم يتعذر علينا من ناحية أخرى أن نتخيل اللانهاية ذاتها.

وكذلك الحال فيما يتعلق بالزمان؛ فنحن لا نستطيع تصور الأزلية التي ليست لها ابتداء كما لا نستطيع أن نتصور لحظة - ما - نسميها بدء الزمن؛ إذ العقل مضطر لتصور زمان قبل أية لحظة يفرضها مبدأ للزمان.

وهكذا يتضح عجز العقل وضعفه تجاه هاتين القضيتين المتصلتين بالامتداد في المكان والزمان(* قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٠٠)»..

(١) في جميع النسخ: (هيهات) بدون تكرار، والمثبت عن مخطوطة: رافعي.

(٢) المثبت عن مخطوطة: حليم، أما بقية النسخ فهكذا: (والملاحظ بالعين العور لأحدهما... إلخ) ولا يستقيم بها المعنى.

(٣) في مخطوطة حليم: المتشوق.

(٤) يعني: والتحقيق لنصوص الشرع بمناهج البحث والنظر.

لآثارهم وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم[١] واختلاطك بفرقتهم؛ فعساك أن تحشر يوم القيامة في زمرتهم؛ نسأل الله تعالى أن يصفي أسرارنا عن كدورات الضلال ويغمرها بنور الحقيقة. وأن يخرس ألسنتنا عن النطق بالباطل وينطقها بالحق والحكمة؛ إنه[٢] الكريم الفائض المنة والواسع الرحمة.

* * *

(١) في مخطوطة حليم: في سلكهم وغمارهم، هذا والسِّلك بكسر السين: الخيط، وبفتحها مصدر سلك الشيء في الشيء (فانسلك) أي أدخله فيه فدخل وبابه نصر، والنظام -في الأصل- الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ، والعيار القدر: مصدر عار المكاييل والموازين (عيارًا) ويقال: الذهب في هذا الخاتم مثلًا عيار ٢١ أي أن قدر ما فيه من الذهب الخالص هو ٢١ إلى ٢٤، والمراد في الجملة من هذه العبارة (فاشكر الله على اقتفائك.... وعيارهم) فاشكر الله أيها المشوق إلى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة على انخراطك في صفوف أهل السنة - الذين هم كاللؤلؤ في صفاء عقائدهم ونقاء منهجهم - والتحاقك بهم في شرف قدرهم وعلو كعبهم.

(٢) في بعض النسخ والأصول المحققة (وأنه) بواو العطف، والسياق يقتضي ما أثبتناه عن المخطوطتين: ح، ر.

بـــــاب

(في اسم الكتاب والفهرست)[١]

ولنفتتح الكلام ببيـان اسـم الكتـاب، وتقـسيم المقـدمات والفـصول والأبواب.

أما اسم الكتاب فهو الاقتصاد في الاعتقاد[٢].

وأما ترتيبه فهو مـشتمل عـلى أربعـة تمهيـدات تجـري مجـرى التوطئـة والمقدمات، وعلى أربعة أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات[٣].

التمهيد الأول: في بيان أن هذا العلم من المهمات في الدين.

التمهيد الثاني: في بيان أنـه لـيس لجميـع المـسلمين بـل لطائفـة مـنهم مخصوصين.

التمهيد الثالث: في بيان أنـه مـن فـروض الكفايـات لا مـن فـروض

---

(١) ما بين القوسين هو من عملي.

(٢) الاقتصاد: الاعتدال والتوسط في الأمور:

فالاقتصاد في الإنفـاق: الاعتـدال والتوسـط بـين الإسراف والتقتـير، وفي الاعتقاد بين التفريط والإفراط في نصوص الشرع وأحكام العقل، ويتمثـل ذلك في المنهج الأمثل الذي هـدى الله إليـه أهـل الـسنة مـن التلفيـق بـين مقتضيات الشرع وموجبات العقل فذلك هو الاقتـصاد في الاعتقـاد، هـذا وقد أشبعنا القول في تسمية الغزالي كتابه هذا بالاقتـصاد في الاعتقـاد أثنـاء تقديم الكتاب والتعريف بمؤلفه.

(٣) والخلاصة أن كتاب الاقتصاد في الاعتقاد مرتب على أمرين:

الأول: المقدمات، والثاني: المقاصد والغايات.

أما الأمر الأول فمجعول في أربعة تمهيدات.

وأما الأمر الثاني فعبارة عن أربعة أقطاب.

وجميع ذلك واضح بين في صلب الكتاب.

الأعيان.

التمهيد الرابع: في تفصيل مناهج الأدلة التي أوردتها في هذا الكتاب.

وأما الأقطاب المقصودة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى؛ فإنا إذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث إنه صنع الله سبحانه، وإن نظرنا في النبي عليه الصلاة والسلام لم ننظر فيه من حيث إنه إنسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث إنه رسول الله، وإن نظرنا في أقواله لم ننظر من حيث إنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث إنها تعريفات بواسطته من الله تعالى؛ فلا نظر إلا في الله ولا مطلوب سوى الله، وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله ﷻ وفي رسوله ﷺ وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى؛ فهي إذن أربعة أقطاب:

القطب الأول: النظر في ذات الله؛ فنبين فيه وجوده وأنه قديم وأنه باق وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وأنه مرئي كما أنه معلوم وأنه واحد؛ فهذه عشر دعاوى نبينها في هذا القطب.

القطب الثاني: في صفات الله تعالى؛ ونبين فيه أنه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وأن له حياة وعلمًا وقدرة وإرادة وسمعًا وبصرًا وكلامًا، ونذكر أحكام هذه الصفات ولوازمها وما يفترق فيها وما يجتمع فيها من الأحكام، وأن هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات، ولا يجوز أن يكون شيء من الصفات حادثًا.

القطب الثالث: في أفعال الله تعالى؛ وفيه سبع دعاوى وهي أنه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثة الأنبياء عليهم الصلاة

والسلام؛ بل يجوز ذلك، وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح.

القطب الرابع: في رسول الله وما جاء على لسان رسولنا محمد ﷺ من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط، وفيه أربعة أبواب:

الباب الأول: في إثبات نبوة محمد ﷺ.

الباب الثاني: فيما ورد على لسانه من أمور الآخرة.

الباب الثالث: في الإمامة وشروطها.

الباب الرابع: في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة.

* * *

التمهيد الأول

في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين

اعلم أن صرف الهمة إلى ما ليس بمهم، وتضييع الزمان بما عنه بد[1] هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء[2] كان المنصرف إليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال؛ فنعوذ بالله من علم لا ينفع.

وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية واجتناب الشقاوة الدائمة[3]، وقد ورد[4] الأنبياء وأخبروا الخلق بأن لله تعالى على عباده حقوقًا ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم. وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تتزين بالعدل جوارحه فمصيره إلى النار وعاقبته للبوار[5].

---

(١) بد: عوض وغنى.

(٢) الأولى: سواء أكان المنصرف إليه بالهمة من العلوم أم من الأعمال، بذكر همزة التسوية والعطف بأم.

(٣) انظر الوجه الثاني في شرف هذا العلم عند الحديث عن نسبة علم التوحيد إلى غيره من العلوم في مقدمتنا لهذا الكتاب.

(٤) قوله: (وقد ورد الأنبياء) - إلى قوله بعد- (ثم لم يقتصروا على مجرد الإخبار) أي قد ورد ما يفيد:

(أ) وجود من ادعوا النبوة.

(ب) وأنهم أخبروا الخلق بأن لله... إلخ.

(ج) وأنهم لم يقتصروا على مجرد الإخبار... إلخ.

(٥) لعله يشير بذلك إلى أن الإيمان الكامل المنجي من النار تصديق بالقلب ونطق باللسان وعمل بالجوارح، وهو كما في المقاصد مذهب أكثر السلف وجميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي رضي الله تعالى عنهم، والفرق بين هذا المذهب وما ذهب إليه =

ثم لم يقتصروا على مجرد الإخبار بل استشهدوا على صدقهم بأمور غريبة وأفعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر؛ فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالأخبار المتواترة[١] سبق إلى عقله إمكان صدقهم، بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات، وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري[٢] ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار بالخوف

=

المعتزلة والخوارج من أن الإيمان - بالعبارة المشهورة - تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان هو أن العمل جزء أصلي - أى من أصل الإيمان عند المعتزلة والخوارج؛ فتارك العمل عندهم ليس بمؤمن - وجزء كمالي (أي جزء من الإيمان الكامل؛ فأصل الإيمان متحقق ثابت بدون العمل) عند أكثر السلف ومن معهم.

(١) الخبر المتواتر هو الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى أن العقل لا يجوز توافقهم عليه، وسمي (بالمتواتر) لأنه لا يقع دفعة بل على التعاقب؛ إذ التواتر في اللغة هو التتابع، هذا والمشاهدة والخبر المتواتر هما طريقا العلم بظهور المعجزة على يد مدعي النبوة.
المشاهدة: للحاضر ممن عاصر النبي.
والخبر المتواتر: للغائب ممن لم يعاصر النبي أو عاصره ولم يحضر ظهور المعجزة.

(٢) قوله: (وهذا الظن البديهي) راجع إلى قوله: غلب على ظنه ذلك بأول السماع، وقوله: (أو التجويز الضروري) راجع إلى قوله: (سبق إلى عقله إمكان صدقهم) هذا والضرورى ما لا يتوقف على نظر واستدلال وهو ستة أقسام، والبديهي أحدها وهو ما يدرك بأول توجه للعقل بدون توقف على شيء ما سوى مجرد تصور طرفي القضية كقولنا: الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء.
وباقي أقسام الضروري: المشاهدات والتجريبيات والحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها.

ويهيجه للبحث والافتكار، ويسلب عنه الدعة والقرار، ويحذره مغبة التساهل والإهمال ويقرر عنده أن الموت آتٍ لا محالة، وأن ما بعد الموت منطوٍ عن أبصار الخلق، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان؛ فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الأمر[1]، فما هؤلاء مع العجائب التي أظهروها في إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعًا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك[2]؛ فإنا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه[3] في محل

مثال لما يستوجبه خبر الأنبياء من الحذر

---

(١) في النسخ المطبوعة التي رأيتها ومنها المحقق (وفي الكشف... إلخ)، بواو العطف والمعنى: الحزم ترك التواني، والحزم في الكشف... إلخ، وليس ذلك بوجيه في نظري؛ إذ مؤداه أن يكون: الحزم ترك التواني، والحزم أيضًا في الكشف... إلخ على الفور أو على التراخي والتواني، مع أن أول واجب على المكلف هو النظر الموصل إلى العلم بالمعبود الحق، يقول المولى ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٨٥] فذلك تحذير منه سبحانه أن يتوانى المكلف في النظر خشية أن يدهمه الموت فيكون مستوجبًا للعذاب يوم القيامة.

وما أثبته عن مخطوطة: حليم هو اللائق بمذهب المحققين؛ فالحزم والواجب النظر على الفور في الكشف عن حقيقة ما أخبر به الأنبياء.

هذا والذي يقرره خبر الأنبياء هو مجموع ما ذكر من أول قوله: (ويقرر عنده أن الموت آتٍ) إلى قوله: (الكشف عن حقيقة هذا الأمر) فإن إتيان الموت وانطواء ما بعده عن الأبصار معروف غير محتاج إلى تقرير.

(٢) الجهد - بفتح الجيم وضمها: الطاقة وقرئ بهما قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [سورة التوبة آية: ٧٩].

(٣) في بعض النسخ المطبوعة: به.

الإمكان والجواز لم نقدم على الدخول بل نحترز بأبلغ الاحتراز[١]؛ فالموت هو المستقر والوطن قطعًا، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهمًّا؟ فإذن أهم المهمات أن نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادئ الرأي وسابق النظر بإمكانه أهو محال في نفسه على التحقيق أو هو حق لا شك فيه؟ فمن قوله: إن لكم ربًّا كلفكم حقوقًا وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولًا إليكم لأبين ذلك لكم[٢] فيلزمنا لا

---

(١) هذا بالرغم من أن:

(أ) الأنبياء جماعة تترى يتبع بعضها بعضًا وهذا الشخص واحد.

(ب) والأنبياء استشهدوا على صدقهم بأمور غريبة وأفعال عجيبة وهذا الشخص ليس له من شاهد على صدقه.

(ج) والخطر الذي يحذر منه الأنبياء أبدي؛ يقول تعالى في عذاب الكافر في نار جهنم: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ۝﴾ [سورة الأعلى آية: ١٣] ويقول: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [سورة النساء آية: ٥٦].

أما الخطر الذي أخبر به هذا الشخص فسريع الزوال والانقضاء ثم لا يحس الميت بشيء.

(٢) هنا أربعة أمور هي قول مدعي النبوة:

(أ) إن لكم ربًّا.

(ب) كلفكم حقوقًا.

(ج) وهو يعاقب ويثيب.

(د) وقد بعثني رسولًا إليكم.

وتلك الأمور تستوجب أربعة أيضًا هي البحث في:

(أ) وجود الرب.

(ب) كونه حيًّا متكلمًا حتى يكلف فيأمر وينهى، أي: البحث في صفاته تعالى.

(ج) كونه قادرًا على أن يعاقب ويثيب، أي: البحث في أفعاله سبحانه. =

محالة أن نعرف أن لنا ربًّا أم لا، وإن كان فهل يمكن أن يكون حيًّا متكلمًا حتى يأمر وينهى ويكلف ويبعث الرسل؟ وإن كان متكلمًا فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب إذا عصيناه أو أطعناه؟ وإن كان قادرًا فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله: أنا الرسول إليكم؟ فإن اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة- إن كنا عقلاء- أن نأخذ حذرنا وننظر لأنفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالإضافة إلى الآخرة الباقية؛ فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته، ومقصود هذا العلم إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل[1] كما فصلناه في الفهرست، وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقل.

فإن قلت: إني لست منكرًا هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكني لست أدري أنه ثمرة الجبلة والطبع أو هو مقتضى العقل أو هو موجب الشرع؟ إذ للناس كلام في مدارك الوجوب؛ فهذا إنما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب. والاشتغال به الآن فضول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث إلا الانتهاض لطلب الخلاص؛ فمثال الملتفت إلى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جاءته من جانب اليمين أو من جانب اليسار، وذلك من أفعال الأغبياء الجهال؛ نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والأصول.

مثال لمن شغله البحث في النظر عن النظر

* * *

=

(د) صدق هذا الشخص في قوله: أنا الرسول إليكم، وما يتبع ذلك مما جاء على لسانه من البعث والحشر والميزان والصراط والجنة والنار مما يعرف بالسمعيات.
هذا، والعبارة من قوله: (إن لكم ربًّا... إلى قوله أنا الرسول إليكم) جارية على ما يعرف بأسلوب اللف والنشر المرتب.

(١) وتلك -أعني ١- وجود الرب، ٢- صفاته، ٣- أفعاله، ٤- صدق الرسل- هي الأقطاب الأربعة المقصودة من علم الكلام.

التمهيد الثاني

في بيان أن[1] الخوض في هذا العلم وإن كان مهمًا فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم بل المهم لهم تركه

اعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلب، والطبيب المستعمل لها إن لم يكن حاذقًا ثاقب العقل رزين الرأي كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه؛ فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق:

الفرقة الأولى: آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدت[2] الحق وأضمرته واشتغلت إما بعبادة أو صناعة فهؤلاء ينبغي أن يتركوا وما هم عليه[3] ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم؛ فإن[4] صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين

الاحتجاج على كفاية التقليد بتسويته ﷺ بين الإيمان التقليدي والبرهاني وتحقيقنا لذلك

(١) لفظ (أن) ساقط في بعض الطبعات والمثبت عن: ح.
(٢) في بعض النسخ: (واعتقدته الحق) والمثبت عن: ح.
(٣) قوله: (فهؤلاء ينبغي أن يتركوا وما هم عليه) غير مسلم؛ فإن مؤدى هذه العبارة ترك هذه الفرقة مقلدة في عقائدها الإيمانية مع أن مذهب الجمهور والمحققين من أهل السنة هو عدم صحة الاكتفاء بالتقليد في العقائد والمقلد غير ناجٍ في الآخرة، وسنذكر أدلتهم من الكتاب والسنة والإجماع عند تعليقنا في ذيل الصفحة التالية، أما قوله: (ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم) فصحيح من حيث إن علم الكلام بصورته المدونة بين أيدينا يعسر على العوام الانتفاع به (انظر تعليقنا ص٨٣).
(٤) هذا أول أدلة ثلاثة يحتج بها الغزالي على أنه ينبغي ترك هذه الفرقة (الأولى) وما هم عليه.

الاحتجاج على كفاية التقليد بصعوبة علم الكلام، وردنا

برهاني[1]، وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في ....

(١) التحقيق أن عدم تفرقته ﷺ بين الإيمان التقليدي والبرهاني إنما هو في الإيمان الظاهري؛ أي فيما يتصل بإجراء أحكام الإسلام الدنيوية.

أما الإيمان الشرعي المعتبر بين العبد وربه والمترتب عليه الفوز بالجنة والنجاة من النار فلا يصح فيه الاكتفاء بالتقليد، والمقلد غير ناجٍ من عذاب الله في مذهب الجمهور والمحققين من أهل السنة.

ودليل ذلك من الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [سورة هود آية: ١٤]، وقوله ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [سورة محمد آية: ١٩]، وقوله: ﴿ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمَۢا ﴾ [سورة الطلاق آية: ١٢] فقد أمر سبحانه في هذه الآية بالعلم لا بالاعتقاد، والعلم هو الجزم المطابق لسبب، والاعتقاد هو الجزم لا لسبب، وقوله تعالى: ﴿ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [سورة المدثر آية: ٣١] واليقين بمعنى العلم، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾ [سورة يوسف آية: ١٠٨].

كما استدل بكل آية في القرآن ذامة للتقليد وآمرة بالنظر والاعتبار كقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس آية: ١٠١]، وقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [سورة الروم آية: ٨].

واستدلوا أيضًا بتحذيره سبحانه من أخر النظر قرب وفاته ودنو أجله خشية أن يفوته النظر بتأنيه وإمهاله وذلك حيث يقول سبحانه: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٨٥].

وأما السنة فقوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ أَمَرَ عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ عِبَادَهُ الْمُرْسَلِينَ»، والحديث مثبت في صحيح مسلم وجامع الترمذي ومسند الإمام أحمد (انظر تفسير ابن كثير جـ٣ ص٢٤٦)، ومعلوم أن التقليد لا يصح في حق عباده المرسلين فكذا في حق المؤمنين.

وقوله ﷺ: «مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ» ولم يقل وهو يعتقد، والحديث من رواية الإمام مسلم بسنده عن حمران (مولى عثمان بن

..........تزكيته(١) إيمان من سبق من أجلاف العرب إلى تصديقه لا ببحث وبرهان؛ بل بمجرد قرينة ومخيلة(٢) سبقت إلى قلوبهم فقادتها(٣) إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقًا فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم، فإنه(٤) إذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الإشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات وتستولي عليها ولا تمحى عنها بما يذكر من طرق الحل(٥).

الاحتجاج على كفاية التقليد بعدم خوض الصحابة في علم الكلام، وردنا

عفان) عن عثمان (انظر صحيح مسلم بشرح النووي جـ ١ ص٢١٨).
وأما الإجماع: فهو ما شاع بين الصحابة رضوان الله عليهم من ذمهم دومًا للتقليد وتحذيرهم منه من غير نكير.
وبناء على ذلك فإن اشتغال هذه الفرقة بعبادة أو بصناعة لا يسمح لها أن تترك النظر في دينها الذي هو عصمة أمرها وبه سعادتها في الدنيا والآخرة.
(١) في مخطوطة ج: تركه، وأحسب ما أثبته هو المناسب.
(٢) مخيلة كرهينة: ظن، تقول: خال الشيء: ظنه، يخاله (خيلًا) و(خِيلة) بكسر الخاء، و(مخيلة) هذا ومجرد القرينة والمخيلة قد يكفي من وجهة نظري في بناء الإيمان على النظر والاعتبار.
(٣) في بعض الطبعات: فقادتهم، والمثبت عن: ح.
(٤) هذا ثاني الأدلة على أنه ينبغي ترك المؤمنين- من المشتغلين بعبادة أو صناعة- وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم علم الكلام.
(٥) هذا حق فإن علم الكلام بصورته المدونة بين أيدينا وأساليبه الصعبة واصطلاحاته المعقدة، وبما يثيره من إشكالات غامضة وشبه مستغلقة، يعسر على هؤلاء العوام الانتفاع به والاستفادة من حججه ودلائله.
والحق أيضًا أن ذلك لا يمنع من وجوب النظر على هذا الصنف من الناس، ولفت أنظارهم في رفق ويسر إلى ما بثه الله تعالى في الأنفس والآفاق من براهين وجوده وصفاته وحججه على خلقه، وبناء عقائدهم وأصول دينهم ودعمها بالعلم والبحث في حدود طاقتهم وما تسمح به ظروفهم، حتى يكونوا في حرز ومنعة أن تدهمهم التيارات المغرضة والأفكار الهدامة،

ولهذا لم ينقل(١) عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف(٢)، بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة إليها وحمل

= وتعبث بهم الآراء المنحرفة والخبيثة، فالوقاية خير من العلاج وآيات الله ودلائل وجوده التي آشار إليها في كتابه الكريم هي كما يذكر الإمام الغزالي في بعض كتبه كالماء غذاء صالح لكافة الخلق.

(١) هذا هو الدليل الثالث على انبغاء ترك هذه الفرقة (الأولى) وما هي عليه.

(٢) قوله: «ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن...» إلخ.

لا يسوغ القول بصحة التقليد في الإيمان، والاستغناء عن الإيمان المبني على النظر والبرهان وترك هذا الصنف دون دليل وسند لعقائده الإيمانية، فإن عدم معرفة الصحابة بالألفاظ المصطلح عليها في شيء من أدلة العقائد لا يلزم منه الجهل بالأدلة نفسها، وإنما يلزم ذلك لو ثبت أن الصحابة رضوان الله عليهم ماتوا ولم يعرفوا الله إلا تقليدًا، وأعرضوا عن النظر الذي حث الله عليه كثيرًا في كتابة الكريم، وأنهم كانوا يقرءون ما بثه الله في قرآنه من آيات بينات ودلائل واضحات على مسائل العقيدة دون أن يفهموا وجه دلالتها.

وهذا منكر من القول وبهتان عظيم في حق السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ممن شهد لهم ربهم وهو العليم بما وقر في نفوسهم بقوله: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾، وأثبت لهم النبي (المرتبة العليا في الاجتهاد حيث أخبر بإمامتهم لجميع الخلق في قوله: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ».

وقد نقل عن هؤلاء القدوة من صحابته صلى الله عليه وآله وسلم ما ينطق بعلو كعبهم، ونفاذ بصيرتهم، وسعة معرفتهم حتى إن معضلات المسائل التي لا يتوصل إلى جوابها إلا بالأفكار الدقيقة إذا سئلوا عنها أجابوا رضوان الله عليهم بداهة دون تأمل ولا مشقة حتى لكأنها من الأمور الضرورية الماثلة في الأذهان، فكيف يكون إدراكهم لما كثرت الشواهد عليه، وامتلأ القرآن والحديث بأدلته من مسائل العقيدة وفي مقدمتها معرفة =

الخلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعايشهم فقط.

الفرقة الثانية: طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة. فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد المبتدئ[١] على الباطل من مبتدأ النشوء إلى كبر السن لا ينفع معه إلا السوط والسيف[٢]. فأكثر

الغزالي وقتال جفاة الكفرة، وتعقيبنا

=

الله تعالى وصفاته وأفعاله؟

وكأن مقالة من قال في تسويغ كفاية التقليد: «ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن...» إلخ.

مقالة من توهم أن العقائد إنما تعرف - على حد تعبير الشيخ السنوسي - بالتمشدق باصطلاحات أحدثها المتأخرون، وصور تركيبات للأدلة على نهج أصول المنطق لم يعتني بها المتقدمون؛ لأن المقصود إنما هو معرفة الحق بما يستلزمه قطعًا فكيفما حصل بلفظ أو بغير لفظ، بتركيب مخصوص أو غيره حصل المقصود ولا حاجة إلى زيادة، والنفوس الزكية غنية في أنظارها عن تلك القوانين المصطلح عليها. (انظر كتابنا: محاضرات في النظر والتقليد، ص٦٩-٧٥).

ويقول القاضي الإيجي - في رده على من زعم أن النبي (والصحابة لم يشتغلوا بدلائل التوحيد والنبوة -يقول: «بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويقررونها مع المنكرين، والقرآن مملوء منه وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب.

نعم، إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات، وتقرير المذاهب، وتبويب المسائل، وتفصيل الدلائل، وتلخيص السؤال والجواب، ولم يبالغوا في تطويل الذيول والأذناب، وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة الوحي، والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة المعاندين» (المواقف ص٣٠).

(١) في بعض الطبعات: المتري.

(٢) لم يأمرنا الله تعالى بقتال من لم يذعن لعقائدنا ويقر بدين الإسلام، قال

=

دعوى الغزالي أن إسلام أكثر الكفرة بالسيف وتعقيبنا

الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف(١)؛ إذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان.

وعن هذا إذا استقرأت تواريخ الأخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار إلا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا إلى الانقياد، ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشف إلا عن زيادة إصرار

تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٥٦]، وقال: ﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة يونس آية: ٩٩]، وقال: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [سورة الكهف آية: ٢٩]، بل إنه تعالى ما نهى جماعة المسلمين عن البر بالكافرين سيما من أهل الكتاب ما سالمونا وأحسنوا جوارنا، قال تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ [سورة الممتحنة آية: ٨].

وإنما يجب قتال هؤلاء إذا صدوا عن سبيل الله وأقاموا العقبات والعراقيل لتعويق مسيرة الإسلام وتشويه معالمه، قال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [سورة البقرة آية: ١٩٠]، وقال: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ [سورة الأنفال آية: ٣٩] فإما أن يدخلوا في دين الله تعالى وهو الإسلام، وإما أن يستسلموا ويعلنوا المهادنة والموادعة بإعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون، وإما قتلهم وإراحة الأرض والإنسانية من شرورهم، ذلك كله إذا قدرنا عليهم وأمكننا الله منهم.

(١) الواقع يشهد بأن أكثر الكفرة أسلموا بتأثير عاملين:
١ - الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن.
٢ - القدوة المثلى والمعاملة الطيبة ويتمثل أثر ذلك في الكثير من مسلمي الهند وباكستان وأندونيسيا والفلبين وماليزيا وتايلاند وما إلى ذلك من مناطق الجنوب الشرقي من أسيا.

وعناد، ولا تظن أن هذا الذي ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها إلا الآحاد من أوليائه، والغالب على الخلق القصور والإهمال، فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول(١) كما لا تدرك نور الشمس ....

(١) قوله: (فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول) أقول: إن براهين وجوده تعالى خاصة وأدلة اتصافه سبحانه بكل كمال وتنزهه عن كل نقص- من الأمور الجلية التي فطر الله تعالى عليها الناس، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [سورة الروم آية: ٣٠]، وقال: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ [سورة البقرة آية: ١٣٨].

فما أن يبلغ الإنسان رشده، ويبدأ تمييزه بين الأشياء خيرها وشرها ثم يتلفت أدنى تلفت في نفسه وفي الكون من حوله حتى يلمس وجود الأشياء وحدوثها، ويرى الصنعة المتقنة والتناسق البديع مما ينطق بلسان فصيح وصوت جهير بضرورة احتياج الكون إلى موجد عظيم ومدبر حكيم موصوف بالكمالات ومنزه عن النقائص، ومن واقع هذه البداهة والشواهد المتضافرة لم يذكر سبحانه في كتابه الكريم في معرض الاستدلال على وجوده وصفاته سوى تنبيهات تذكر الغافل وتنبه اللاهي.

قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥﴾ [سورة الطور آية: ٣٥]، وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٥٩﴾ [سورة الواقعة آية: ٥٨: ٥٩] وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝٦٣ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ۝٦٤﴾ [سورة الواقعة آية: ٦٣: ٦٤]... إلخ.

ويقول الإمام الرازي رحمه الله: اعلم أن من تدبر في أجزاء العالم الأعلى والأسفل ظهر له أن هذا العالم مبني على الوجه الأصلح والأصوب، والترتيب الأفضل والأتقن، وصريح العقل شاهد بأن وقوع الشيء على هذا الوجه لا يكون إلا بتدبير حكيم، عليم فهذا الطريق يدل على وجود الإله لهذا العالم.

=

ويستعرض رحمه الله تعالى في كتابه الجليل المطالب العالية الطرق الدالة عليه سبحانه فيقول: كان بعض العقلاء يقول: إن لطمة واحدة تضرب على وجه صبي تظهر أن هذا العالم إلهًا، وأن ذلك الإله أمر بعض عباده بأشياء ونهاهم عن أشياء، وأن ذلك الإله أعد للمطيعين ثوابًا وللمذنبين عقابًا، وأنه بعث إلى الخلق رسلًا مبشرين ومنذرين، فهذه هي الأصول الأربعة التي هي أشرف المطالب وأعز المقاصد.

أما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الأول، وهو إثبات الإله تعالى، فنقول: إن ذلك الصبي إذا أحس بتلك اللطمة ففي الحال يصيح ويقول: من الذي ضربني؟ ومن الذي لطم وجهي؟ ولو أن أهل الدنيا يجتمعون عليه ويقولون: إن هذه اللطمة حصلت بنفسها من غير فاعل فإنه لا يقبل هذا القول ولا يؤثر فيه هذا الكلام.

وهذا يدل على أن صريح العقل وأول الفطرة شاهد بأن الفعل لابد له من فاعل والحادث لابد له من محدث.

ومتى ظهرت هذه المقدمة فنقول: إذا كان صريح العقل يستبعد حدوث تلك اللطمة من غير فاعل، فحدوث جملة الحوادث في عالم الأفلاك وعالم العناصر كيف يعقل حدوثها لا لمحدث وفاعل؟

فصار هذا الاعتبار من أدل الدلائل على دلالة حوادث هذا العالم على وجود الصانع القديم، إلى آخر ما ذكر رحمه الله في دلالة هذه اللطمة بالبداهة على صفاته تعالى وأفعاله وبعثته للرسل.

انظر المطالب العالية بتحقيقنا لنيل درجة الدكتوراه ص٢٨٧، ٣٢٣، ٣٢٤.

ومن هذا الواقع الذي أوضحناه نقرر أن كفر هؤلاء الكفرة الجفاة الغلاظ إنما هو لكبرهم وعنادهم، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل آية: ١٤]، أو تشبثًا بما كان عليه الآباء والأجداد، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ۞ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ =

.... أبصار الخفافيش[١].

فهؤلاء تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل[٢]. وفي مثل هؤلاء قال الإمام الشافعي[٣] رحمه الله:

فمن منح الجهال[٤] علمًا أضاعه.. ومن منع المستوجبين فقد ظلم.

=

[سورة الزخرف آية: ٢٣: ٢٤]، أو ﴿ حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة البقرة آية: ١٠٩].

وليس كفرهم إذًا لقصور عقولهم وعدم إدراكها لبراهين العقول كما يقرر الإمام الغزالي، وإلا لكانوا معذورين في كفرهم معفوًّا عنهم في جفائهم وإصرارهم.

(١) (الخفافيش) جمع: الخفاش بوزن: العناب التي تطير بالليل، وقد يكون الخفاش هو الوطواط (مختار الصحاح).

(٢) (الجعل) بضم الجيم وفتح العين: دويبة.

(٣) اسمه محمد بن إدريس، وكنيته أبو عبدالله، ونسبته إلى جده شافع القرشي الهاشمي، وهو أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة.

ولد في غزة بفلسطين سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧م وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين، ثم قصد مصر سنة ١٩٩هـ وتوفي بها سنة ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م وقبره معروف بالقاهرة؛ وقد برع في أصول الفقه والفقه والحديث.

من تصانيفه الكثيرة: كتاب الأم، والمسند في الحديث، والرسالة في أصول الفقه. (تهذيب التهذيب لابن حجر ٩/ ف٢ط بيروت، طبقات الشافعية للسبكي تحقيق الطناحي والحلو ١/ ٩٢ ك ـ ف ٢ ط الحلبي، والبداية والنهاية لابن كثير. ف/ ٢٥١ -ك٢٥ط السعادة، مناقب الإمام الشافعي للإمام الرازي ط حجر بالقاهرة).

(٤) ليس مراده - رضي الله عنه - بالجهال ما سوى العلماء، فإن تعليم الجاهل (بهذا المعنى) من فروض الكفاية على العلماء.

وإنما مراده بالجهال هؤلاء الذين فطروا على بلادة الذهن، وجفاء الطبع وصفاقة الحس ممن قال الله في تشبيههم، وتسلية الرسول ﷺ عن عدم
=

صلاحية علم الكلام لهذه الطائفة رهن باستعمال الأدلة الملائمة

الفرقة الثالثة: طائفة اعتقدوا الحق تقليدًا وسماعًا ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات شككتهم[١] في عقائدهم زلزلت[٢] عليهم طمأنينتهم، أو قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم، فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول[٣] عندهم ولو بمجرد استبعاد وتقبيح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل، فإذا زال شكهم بذلك القدر فلا ينبغي أن يشافهوا بالأدلة المحررة على مراسم الجدال، فإن ذلك ربما يفتح عليهم أبوابًا أخر من الإشكالات، فإن كانوا أذكياء فطناء لم يقنعهم إلا كلام يسير على محك التحقيق؛ فعند ذلك يجوز[٤] أن يشافهوا بالدليل الحقيقي[٥] وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الإشكال على الخصوص.

الطريقة المثلى في إرشاد هذه الفرقة ومناظرتها

الفرقة الرابعة: طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخايل الذكاء والفطنة، ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة أو بما

= انتفاعهم بهدي السماء: ﴿ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ۝ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي ٱلْقُبُورِ ۝ ﴾ [سورة فاطر آية: ١٩: ٢٢].

(١) في الطبعات: تشككهم، والمثبت عن ح.

(٢) في بعض النسخ: وزلزلت.

(٣) يعني أنه لا يشترط في إماطة شكوك هؤلاء الاستناد إلى البرهان أي الحجج المركبة من القضايا اليقينية، بل تكفي الأدلة المركبة من المشهورات أو الظنيات أو المقبولات ما دام ذلك مزيلًا للشكوك ومطمئنًا للقلوب.

(٤) أي: يصح.

(٥) الدليل الحقيقي، أي: المركب من مقدمات يقينية وهو المسمى بالبرهان.

يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة(١)، فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب، فإن ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التمادي والإصرار، وأكثر الجهالات إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من الجهال(٢) أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء، فأثاروا من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وتعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها(٣)، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة(٤). ولولا استيلاء الشيطان بواسطة

ضرر التحدي وتحقير الخصوم

مثال لمساوئ التعصب عن عناد وجهالة

---

(١) أي أن هذه الفرقة يتوقع منهم قبول الحق لأمرين:
الأول: استرابتهم بالعقل في معتقداتهم.
الثاني: لين قلوبهم ولطافة مشاعرهم واستعدادهم الفطري لقبول الحق.

(٢) التعصب المذموم ما صدر عن الجهال والحمقى، أما تعصب العلماء للحق بمعنى التمسك به مع رعاية الأدب في البحث والمناظرة فهو المحمود شرعًا وعقلًا، قال تعالى: ﴿فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِىٓ أُوحِىَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٣﴾﴾ [سورة الزخرف آية: ٤٣].

(٣) تلك هي المساوئ التي تنجم عن التحدي وازدراء الخصوم عند المناظرة:
(أ) إثارة الأحقاد والضغائن المؤدية إلى العناد والمخالفة.
(ب) رسوخ الاعتقادات الباطلة.
(ج) صعوبة اقتلاع هذه المعتقدات بعد ذلك حتى على العلماء المتلطفين رغم ظهور فسادها.

(٤) المراد من الطائفة: جماعة من الحنابلة، والمراد من تلك الحروف عندهم: كلام الله تعالى، وتوضيح ذلك أن علماء الكلام اشتد بينهم النزاع حول كلام الله تعالى: هل هو قديم أو حادث مخلوق أو غير مخلوق.

=

العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرًا في قلب مجنون فضلًا عمن له قلب عاقل.

والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له، فليتحرز المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وينظر إلى كافة خلق الله بعين الرحمة(١)، وليستعن بالرفق واللطف في إرشاد من ضل من هذه الأمة، وليتحفظ من النكد

=

والمذهب الحق الذي يدين به أهل السنة والجماعة هو: أن القرآن غير مخلوق أي غير حادث.

وأن المراد من القرآن في قولهم: القرآن غير مخلوق: الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى المنزه عن صفات الكلام اللفظي الحادث.

أما المشهور عن طائفة من الحنابلة فهو:

أن كلام الله تعالى هو: عبارة عن هذه الحروف والأصوات ومع ذلك فهو عندهم قديم.

ومذهبهم هذا ظاهر البطلان ضرورة أن الحروف والأصوات أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض؛ لأنه لا يمكن النطق بالحرف الثاني إلا بعد انتهاء الحرف الأول، فهي حادثة بالضرورة ومن أجل هذه الضرورة قال الإمام الغزالي: «ولولا استيلاء الشيطان لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرًا في قلب مجنون فضلًا عمن له قلب عاقل».

(١) لعل ذلك يلتقي بعبارة الشيخ إبراهيم الدسوقي: «من نظر إلى الخلق بعين الحقيقة عذرهم» ولعل ذلك أيضًا يذكرنا بحديث الشيخ الرئيس ابن سينا وأسلوبه الممتع عن (العارف) حيث يقول: العارف هش، بش، بسام، يبجل الصغير من تواضعه مثلما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثلما ينبسط من النبيه.

وحيث يقول: العارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة، فإنه مستبصر بسر الله في القدر، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح، لا بعنف معير (الإشارات والتنبيهات).

الذي يحرك من الضال[١] داعية الضلال، وليتحقق أن مهيج داعية الإصرار بالعناد والتعصب معين على الإصرار على[٢] البدعة ومطالب بعهدة إعانته في القيامة.

---

(١) قوله (من الضال): ساقط من بعض الطبعات والمثبت عن ح.

(٢) قوله: (الإصرار على) ساقط من بعض الطبعات والمثبت عن ح، هذا وخلاصة هذا التمهيد أن الناس أربعة أصناف، وأن علم الكلام لا يصلح لصنفين، ويصلح لصنفين:

١- فهو لا يصلح لعوام المؤمنين من أرباب الحرف والصناعات حتى لا تشوش عليهم عقائدهم بسبب صعوبة الطرق الكلامية ووعورتها.

٢- ولا يصلح مع جفاة المبتدعة وقساة الكفرة؛ لأن عنادهم وإصرارهم يحول بينهم وبين الانتفاع بالبراهين العقلية والأدلة النقلية.

٣- ويصلح في إزالة ما قد يحيك بصدور بعض المؤمنين من إشكالات وشبه تنبهوا إليها بسبب ما خصوا به في الفطرة من ذكاء وفطنة.

وصلاحية علم الكلام لهذه الطائفة يكون في إطار أمرين:

الأول: أن هذه الصلاحية في جانب الدفاع عن العقيدة المتمثل في رد الشبه وحل الإشكالات.

الأمر الثاني: أن تحقيق هذه الصلاحية إنما يكون باستعمال ما يلائم من أدلة إقناعية، أو أدلة برهانية، حسبما يقضي به الحال.

٤- كما يصلح أيضًا في إثبات العقائد وهداية أصحاب الفطر النقية، والعقول الراجحة، ممن ضلوا بتأثير الوراثة أو النشأة والبيئة في إطار التلطف بهم ومجادلتهم بالتي هي أحسن.

وإذا كان الإمام الغزالي يرى هنا صلاحية علم الكلام في مجال إثبات العقائد الدينية لهذا الصنف من الناس، فإننا نراه رحمه الله في كتابه - المنقذ من الضلال - يقصره على الناحية الدفاعية فقط فهو يقول عن علم الكلام: «فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده غير وافٍ بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»، ويقول: «فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله» (المنقذ ص ٥٧-٥٩ تحقيق المرحوم د. عبدالحليم محمود).

غير أن ما نميل إليه هو صلاحية علم الكلام لهداية من فطروا على الصلاح، وجبلوا على محبة الحق من ذوي الفطر النقية والطباع السليمة.

التمهيد الثالث
في بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

دليل الغزالي على أن علم الكلام ليس من فروض الأعيان وتعليقنا

اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان بل هو من فروض الكفايات، فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني؛ إذ تبين أنه ليس يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجازم[1] وتطهير القلب من الريب والشك في الإيمان.

---

(١) أقول: الواجب على كافة الخلق هو التصديق الجازم الناشئ عن دليل، والحجة على ذلك الآيات الكثيرة من كتاب الله والأحاديث الصحيحة المروية عن رسول الله التي تحض على النظر وتحث على التأمل والتفكير في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء، وقد أوضحنا ذلك وجليناه، وسجلنا طائفة صالحة من تلك الآيات والأحاديث بما لا يحتاج إلى إعادة وتكرار.

غير أن وجوب التصديق الناشئ عن دليل لا يحتم الاشتغال بعلم الكلام، والإلمام بمناهجه الصعبة وطرقه الوعرة ولا يجعله من فروض الأعيان، فإن الواجب هو معرفة الحق بما يستلزمه قطعًا، فكيفما حصل بلفظ أو بغير لفظ بتركيب مخصوص أو غيره حصل المقصود ولا حاجة إلى التمشدق باصطلاحات أحدثها المتأخرون، وصور تركيبات للأدلة على نهج أصول المنطق لم يعتني بها المتقدمون.

والأولى في الاستدلال على أن علم الكلام ليس من فروض الأعيان، هو أن أصناف الناس ليست جميعها بالقدر الكافي من الذكاء والفطنة، واتساع الوقت، وإسعاد الحال ما يسمح لها بمطالعة هذا العلم، والاستفادة من مناهجه، والانتفاع بطرقه ودلائله، بالإضافة إلى ما قلناه من أن معرفة الحق ليست متوقفة على طرق علم الكلام، وفي كتاب الله تعالى من الآيات البينات والدلائل الواضحات ما يغني عن طرق الفلاسفة وعلماء الكلام.

سؤال على كون علم الكلام من فروض الكفاية وجوابه

وإنما تصير إزالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك.

فإن قلت: فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم؟ فاعلم أنه قد سبق أن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل، ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان لمن هو مصر على الباطل ومحتمل بذكائه لفهم البراهين مهم[١] في الدين. ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم فلابد ممن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض إغواءه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العالم[٢]. ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع، فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار وصقع[٣] من الأصقاع قائم بالحق مشتغل[٤] بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة، فلو خلا عنه القطر حرج[٥] به أهل القطر كافة، كما لو خلا عن الطبيب والفقيه.

تفضيل الغزالي الفقه على الكلام وتعقيبنا

(١) عبارة: (لمن هو مُصِرٌّ على الباطل ومحتمل بذكائه لفهم البراهين) غير موجودة في الطبعات التي بين يدي والمثبت عن حليم.

(٢) ذكر الإمام الغزالي دليلين على أن الاشتغال بعلم الكلام من فروض الكفايات:

أحدهما: أن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة.

ثانيهما: أن الدعوة إلى الحق بالبرهان مهم في الدين.

وقد أبان الغزالي أن هذه الشكوك قد يكون مصدرها من داخل الإنسان وأعماقه، وقد يكون مصدرها أحد المبتدعة من أهل الغواية ومثيري الشبه والشكوك.

(٣) الصُّقع بالضم: الناحية والجانب، كالقطر لفظًا ومعنىً.

(٤) في بعض النسخ: (يشتغل).

(٥) الحرج: الإثم، وحرج به أهل القطر كافة أي: أثموا، هذا وفي النسخ المطبوعة: خرج بالخاء المنقوطة وهو تصحيف.

نعم، من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستفتى في تعين ما يشتغل به منهما؛ أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه فإن الحاجة إليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يستغني أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه، واعتراء[1] الشكوك المحوج إلى علم الكلام نادر بالإضافة إليه[2]، كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان الاشتغال بالفقه أهم؛ لأنه يشترك في الحاجة إليه الجماهير والدهماء، فأما الطب فلا يحتاج إليه الأصحاء[3]، والمرضى أقل عددًا بالإضافة إليهم. ثم المريض لا يستغني عن الفقه كما لا يستغني عن الطب، وحاجته إلى الطب لحياته الفانية وإلى الفقه لحياته الباقية[4] وشتان ما بين الحياتين[5].

أولوية الاشتغال بالفقه على الطب

فإذا نسبت ثمرة الطب إلى ثمرة الفقه علمت أن بين المثمرين[6] ما بين

(١) في بعض النسخ المطبوعة: واعتوار.

(٢) المنقول عن أبي حنيفة رضي الله عنه تفضيله الكلام على الفقه حيث يقول: الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم، لأن الفقه في الدين أصل والفقه في العلم فرع، وفضل الأصل على الفرع معلوم (انظر شرح أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٢٢هـ على كتاب الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة ص٦ ط حيدر آباد سنة ١٣٢١هـ).

(٣) أقول: بل يحتاج إليه الأصحاء أيضًا، فإن الوقاية خير من العلاج، والحق في الاستدلال على أولوية الفقه ما ذكره بعد ذلك من أن الطب، للحياة الفانية، والفقه للحياة الباقية.

(٤) أقول: ولحياته الفانية أي الدنيوية أيضًا، وذلك لأنه لولا استقرار الشرائع الحقة لاختلت المصالح الدنيوية، وحل الهرج، ولم يأمن أحد على روحه ومحبوبه.

(٥) في الطبعات التي بين يدي: وشتان بين الحالتين، والمثبت عن المخطوطة: ح.

(٦) قوله: (أن بين المثمرين) مثبت عن ح، وغير موجود في الطبعات.

الثمرتين. ويدلك على أن الفقه أهم العلمين[١] اشتغال الصحابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشاوراتهم ومفاوضاتهم، ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل والفقه فرع له[٢] فإنها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام، فإن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق والجزم وذلك حاصل بالتقليد[٣] والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة، والطبيب أيضًا قد يلبس فيقول: وجودك ثم وجود بدنك موقوف على صناعتي وحياتك منوطة بعلمي[٤]، فالحياة والصحة أولًا ثم الاشتغال بالدين، ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التمويه وقد نبهنا عليه[٥].

دعوى أولوية الطب على الفقه وردها

* * *

(١) في الطبعات: العلوم، والمثبت عن: ح.
ورغم ذلك فقد نجد من أهل زماننا من يفضلون الطب ويهتمون بصحة الأبدان فوق اهتمامهم بصحة الأديان، وذلك من دلائل الحمق فمن أضل ممن يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير، ويفضلون الفانية على الباقية، أولئك هم الأخسرون أعمالًا.

(٢) لعله يعني أبا حنيفة رحمه الله كما أشرنا في تعليقنا آنفًا.

(٣) أوضحنا في تحقيقات لنا سابقة أن الأصل هو الاعتقاد الصحيح الناشئ عن الحجة والدليل، غير أن ذلك لا يؤدي إلى أن يكون علم الكلام بصورته المدونة بأيدي المتأخرين خاصة هو الأصل الذي يتحتم الإلمام به والإحاطة بمسائله، فإن بناء العقائد على النظر والتأمل لا يتوقف - كما يقول شيخنا السنوسي - على التمشدق باصطلاحات أحدثها المتأخرون وصور تركيبات للأدلة على نهج أصول المنطق لم يعتني بها المتقدمون؛ لأن المقصود إنما هو معرفة الحق بما يستلزمه قطعًا فكيفما حصل بلفظ أو بغير لفظ بتركيب مخصوص أو غيره حصل المقصود ولا حاجة إلى زيادة.

(٤) في بعض الطبعات: (بي) والمثبت عن: ر، ح.

(٥) يعني عندما أثبت أولوية الفقه على الطب عند الموازنة بينهما.

التمهيد الرابع

في بيان مناهج الأدلة التي استنهجناها في هذا الكتاب

اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة وقد أوردنا بعضها في كتاب (محك النظر) وأشبعنا القول فيها في كتاب (معيار العلم). ولكننا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المنغلقة والمسالك الغامضة قصدًا للإيضاح وميلًا إلى الإيجاز واجتنابًا للتطويل. ونقتصر على ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: السبر والتقسيم[1]: وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم

(١) السبر لغة: الاختيار، يقال: سبر الشيء جربه وخبره، وسبر الجرح خبره ونظر ما غوره ويقال: سبر الأمر خبره وفحصه ونظر ما أقسامه وما أوصافه، فالسبر والفحص أولًا والتقسيم ثانيًا.

ومن أجل ذلك قد يسمى بالسبر نظرًا إلى الصدر كما يسمى بالتقسيم اعتبارًا بالعجز.

والسبر والتقسيم اصطلاحًا هو كما ذكره الإمام الغزالي: حصر الأمر في قسمين ثم إبطال أحدهما، فيلزم منه ثبوت الثاني.

ولابد في السبر والتقسيم عند أصحاب العلوم العقلية الذين يشترطون في النتيجة اللزوم العقلى من أمرين:

١- أن يكون الحصر والتقسيم عقليًّا.

٢- أن يكون إبطال أحدهما إما بديهيًّا كما في المثال المذكور، وإما نظريًّا مستندًا للأدلة العقلية.

والحصر والتقسيم العقلي ما يجزم العقل فيه بانحصار المقسم في أقسامه بمجرد النظر في القسمة.

والأصل في التقسيم العقلي أن يؤتى به على طريق الترديد بين النفي والإثبات، وهذا الترديد قد يكون صريحًا كما في قولنا: «الممكن إما جوهر وإما لا».

وقد يكون غير صريح بل ملاحظًا في المعنى كما لو قلنا: «العدد إما زوج

نبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني، كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديمًا، فيلزم منه لا محالة أنه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين:

أحدهما: قولنا: العالم إما حادث أو قديم فإن الحكم بهذا الانحصار علم.

والثاني: قولنا ومحال أن يكون قديمًا فإن هذا علم آخر.

والثالث: هو اللازم منهما- وهو المطلوب- أنه حادث، وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلان ولا كل أصلين، بل إذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص[1]، فإذا

=

وإما فرد» و«العالم إما حادث وإما قديم»، فإن ذلك في معنى قولنا: ؟العدد إما زوج وإما لا، والعالم إما حادث وإما لا).

أما الفقهاء وأصحاب العلوم الظنية فيكتفون بالتقسيم الاستقرائي، وهو ما يجوز العقل فيه بمجرده من غير التفات إلى الوجود الخارجي وجود قسم آخر غير الأقسام المذكورة.

ومثاله: أن يقول الفقيه في قياس الذرة على البر في الربوية: إن الصالح للعلية في بادئ الرأي هو الطعم أو القوت أو الكيل. فإن العقل في هذا النوع من التقسيم يجوز وجود قسم آخر غيرالأقسام المذكورة.ومن ثم فالنتيجة في مثل هذا السبر والتقسيم ليست بلازمة ولا قطعية بل ظنية.

وأعلم أن السبر والتقسيم عند أصحاب العلوم العقلية وبالصورة التي ذكرها هنا الإمام الغزالي عبارة عن: القياس الاستثنائي المركب من الشرطية المنفصلة الحقيقية وقضية استثنائية هي وضع لأحد طرفيها أو رفعه.

(١) وهذان العلمان الأصلان في حصول العلم الثالث اللازم عنهما يطلق عليهما في اصطلاح المناطقة اسم المقدمتين، والأصلان اللذان يكون منهما الازدواج في منهج السبر والتقسيم هما عبارة عن:

شرطية منفصلة (كبرى).

واستثنائية (صغرى).

=

والوجه المخصوص في هذا الازدواج ليكون منتجًا مفيدًا لعلم ثالث هو

١ - أن المنفصلة إذا كانت حقيقية فالاستثنائية تكون بوضع أي من جزئي المنفصلة أو رفعه، وينتج الوضع الرفع، والرفع الوضع.

ومثال ذلك قولنا: إما أن يكون العالم قديمًا أو حادثًا

لكنه قديم ؟ فهو ليس حادثًا.

لكنه حادث ؟ فهو ليس قديمًا.

لكنه ليس قديمًا ؟ فهو جادث.

لكنه ليس حادثًا ؟ فهو قديم.

٢ - وإن كانت المنفصلة مانعة خلو فالاستثنائية تكون بالرفع فقط لأي من جزئيها فينتج عنه وضع الآخر.

ومثال ذلك قولنا: إما أن يكون هذا الكتاب غير فقه أو غير فلسفة.

لكنه فقه ؟ فهو غير فلسفة.

لكنه فلسفة ؟ فهو غير فقه.

٣- وإن كانت المنفصلة مانعة جمع فالاستثنائية تكون بالوضع فقط لأي من جزئي المنفصلة فينتج عنه رفع الآخر.

مثال ذلك قولنا: إما أن يكون هذا القلم أبيض أو أسود

لكنه أبيض ؟ فهو غير أسود.

لكنه أسود ؟ فهو غير أبيض

أم الشرط المخصوص لهذا الازدواج فهو:

١ - أن تكون الشرطية المنفصلة موجبة، لأن السالبة تفيد سلب العناد، وإذا لم يكن بين جزئي المنفصلة عناد لا يلزم من وجود أحدهما أو عدمه وجود الآخر أو عدمه.

٢ - أن تكون المنفصلة عنادية لأن صدق الاتفاقية، متوقف على صدق طرفيها، فلو توقف صدق أحد الطرفين على صدق الشرطية لزم الدور.

٣- أما الشرط الثالث فهو أحد أمرين:

إما كلية الشرطية، أو كلية الوضع أو الرفع، أي: كلية الاستثنائية.

وقع الازدواج على شرطه أفاد علمًا ثالثًا وهو المطلوب، وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم، ونسميه مطلوبًا إذا لم يكن لنا خصم؛ لأنه مطلوب الناظر ونسميه فائدة وفرعًا بالإضافة إلى الأصلين فإنه مستفاد منهما، ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الإقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى.

المنهج الثاني: أن نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا: «كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» وهو أصل، «والعالم لا يخلو عن الحوادث» وهو أصل آخر، فيلزم منه صحة دعوانا وهو أن «العالم حادث» وهو المطلوب[1]، فتأمل.

---

(١) هذا اللازم أعني: العالم حادث، والذي قد يسمى: بالمطلوب، مركب من موضوع هو العالم، ومحمول هو حادث.

ويسمى موضوع المطلوب وهو: العالم - بحسب الاصطلاح المنطقي - «بالحد الأصغر».

ويسمى محمول المطلوب: «بالحد الأكبر».

والأصل الذي يشتمل على موضوع المطلوب يسمى في المنطق الأرسطي: مقدمة صغرى، لاشتماله على الحد الأصغر، وهو هنا قولنا: «العالم لا يخلو عن الحوادث».

كما يسمى الأصل الذي يشتمل على محمول المطلوب: بالمقدمة الكبرى لاشتماله على الحد الأكبر، وهو قولنا: «كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» وإذا أردنا أن نرتب هذين الأصلين حسب الاستعمال المنطقي ذكرنا المقدمة الصغرى أولًا ثم المقدمة الكبرى هكذا: العالم لا يخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وبهذا يتضح لنا:

١ - أن المنهج الثاني هو بعينه قياس اقترانى حملي في المنطق الأرسطي.

٢ - وأن المثال الذي ذكره الإمام الغزالي لهذا المنهج هو عبارة عن الشكل الأول حيث كان الحد الأوسط - وهو المكرر في المقدمتين - محمولًا في

هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعًا أن ذلك محال.

المنهج الثالث: أن لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفضٍ إلى المحال وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة. مثاله: قولنا إن صح قول الخصم: إن دورات الفلك لا نهاية لها، لزم منه صحة قول القائل: إن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال وهو مذهب الخصم[1]، فهاهنا أصلان: أحدهما: قولنا: إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له، فإن الحكم بلزوم انقضاء ما لا نهاية له - على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به، ولكن يتصور فيه من الخصم إقرار إنكار بأن يقول: لا أسلم أنه يلزم ذلك.

والثاني: قولنا: (إن هذا اللازم محال) فإنه أيضًا أصل يتصور فيه إنكار

=

الصغرى «العالم لا يخلو عن الحوادث».

وموضوعًا في الكبرى «كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث».

(١) وبهذا يتبين أن المنهج الثالث هو المعروف عند المناطقة (بقياس الخلف) ومعنى كونه (خلفًا) أن المستدل به يثبت مطلوبه من الخلف يعني عن طريق إبطال نقيض المطلوب فيثبت مطلوبه، ومرجعه إلى قياس اقتراني واستثنائي وملخصه أن يقال: «لو لم يثبت مدعانا لثبت نقيضه (وهو مدعى الخصم) ولو ثبت نقيضه لصدق المحال (وهذا هو القياس الاقتراني) والنتيجة: لو لم يصدق مدعانا لصدق المحال».

ثم نجعل هذه النتيجة مقدمة في قياس استثنائي هكذا:

لو لم يصدق مدعانا لصدق المحال.

لكن صدق المحال باطل فما أدى إليه من عدم صدق مدعانا باطل، وإذا بطل عدم صدق مدعانا: أي بطل مدعى الخصم، فقد ثبت مدعانا.

وإقرار بأن يقول: سلمت الأصل الأول، ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له، لكن لو أقر بالأصلين كان الإقرار بالمعلوم الثالث اللازم منه[١] واجبًا بالضرورة؛ وهو الإقرار باستحالة مذهبه المفضي إلى هذا المحال.

فهذه ثلاثة[٢] مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور إنكار حصول العلم منها، والعلم الحاصل هو المطلوب[٣] والمدلول، وازدواج الأصلين[٤] المستلزمين لهذا العلم هو الدليل، والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج هذين الأصلين علم بوجه دلالة الدليل[٥]، وفكرك الذي هو عبارة عن إحضارك الأصلين في الذهن[٦] وطلبك التفطن لوجه

حد النظر

---

(١) منه: يعني من الإقرار بالأصلين، وفي الطبعات: منهما، أي: من الأصلين، والمثبت عن: ح.
(٢) في بعض الطبعات ثلاث، وهو جائز حيث تقدم العدد على المعدود.
(٣) ويسمى أيضًا دعوى، وفائدة وفرعًا، باعتبارات مختلفة كما تقدم آنفًا.
(٤) يعني على وجه مخصوص وشرط مخصوص، كما أشار إلى ذلك فيما سلف.
(٥) أي: بالجهة التي بسببها دل الدليل على المدلول، كالحدوث في (العالم) الذي هو دليل وجوده تعالى، ووجه الدليل عند المتكلمين بمنزلة الحد الوسط عند المناطقة.
ويتبين من هذا التعليق أن (الدليل) عند المتكلمين لا يلزم أن يكون مركبًا، فهم يقولون مثل: الدليل على وجوده تعالى هو العالم.
أما المناطقة فالدليل عندهم لا يكون إلا مركبًا، فيقولون عند الاستدلال على وجوده تعالى مثلًا: العالم ممكن وكل ممكن محتاج إلى المؤثر.
(٦) هذا في الاصطلاح حسب تعبير المتكلمين، وفي اللغة: إعمال النظر في الشيء، أي حركة النفس في المعقولات.
وأما في اصطلاح المناطقة: فالفكر والنظر عند متأخريهم بمعنى: هو ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول.
=

لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر؛ فإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان؛ إحداهما: إحضار الأصلين في الذهن وهذا يسمى فكرًا، والأخرى: تشوقك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبًا؛ فلذلك قال: من جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر: إنه الفكر، وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر: إنه طلب علم أو غلبة ظن[1]. وقال من التفت إلى الأمرين جميعًا إنه الفكر الذي يطلب به من قام به علمًا أو غلبة ظن، فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر، ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش، ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائبًا عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة. فإن راجعت[2] الآن في طلب الصحيح[3] مما قيل في حد النظر دل ذلك على أنك لم تخلص من هذا الكلام بطائل ولم ترجع منه إلى حاصل[4]، فإنك إذا عرفت أنه ليس هاهنا إلا علوم ثلاثة: علمان هما أصلان مرتبان ترتيبًا مخصوصًا، وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك

التحقيق في حد النظر

دليل أن الخلاف في حد النظر لفظي

=

وعند المتقدمين منهم: مجموع الحركتين، حركة من المطلوب المشعور به بوجه إلى المبادئ، وحركة منها إلى المطلوب المجهول بوجه آخر (انظر حاشية الصبان على ملوي السلم ص ١٨).

(١) ذلك بناء على من جعل الدليل شاملًا لليقيني والظني.

(٢) في بعض الطبعات رجعت.

(٣) في الطبعات: إلى ما قيل.

(٤) أي إذا سأل سائل بعد هذا البيان الشافي قائلًا: ما الحد الصحيح للنظر؟ دل سؤاله هذا على عدم انتفاعه بهذا البيان.

فيه[١] إلا وظيفتان: إحداهما: إحضار العلمين في ذهنك، والثانية[٢]: التفطن لوجه العلم الثالث منهما، والخيرة بعد ذلك إليك في إطلاق لفظ النظر في أن تعبر به عن الفكر الذي هو إحضار العلمين، أو عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث، أو عن الأمرين جميعًا، فإن العبارات مباحة والاصطلاحات لا مشاحة فيها.

اصطلاحات المتكلمين في حد النظر

فإن قلت: غرضي أن أعرف اصطلاح المتكلمين وأنهم عبروا بالنظر عماذا؟ فاعلم أنك إذا سمعت واحدًا يحد النظر بالفكر وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو يطلب[٣] به، لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه. والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر مسألة خلافية[٤]: ويستدل لصحة[٥] واحد من الحدود وليس يدري أن المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه، وأن الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه، وإذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعًا أن أكثر الأغاليط نشأ من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من

---

(١) أي في تحصيله واستنتاجه من العلمين اللذين هما أصلان.

(٢) المناسب لقوله: (إحداهما) أن يقول: والأخرى، قال تعالى: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٨٢].

(٣) يعني يحد النظر بالأمرين جميعًا: الفكر، والطلب.

(٤) أي: والعجب ممن يرى الخلاف في حد النظر حقيقيًا بعدما تبين أنه لفظي اصطلاحي مرده إلى إلى: أن جماعة من المتكلمين اصطلحت على إطلاق لفظ النظر على إحضار العلمين اللذين هما أصلان، وجماعة أخرى اصطلحت على إطلاق لفظ النظر على التشوف الذي هو طلب التفطن للعلم الثالث اللازم من العلمين الأصلين، وآخرين اصطلحوا على إطلاق لفظ النظر على الأمرين جميعًا.

(٥) في الطبعات: بصحة، والمثبت عن ح.

حقه أن يقرر المعاني أولًا ثم ينظر في الألفاظ ثانيًا، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات، ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق[1]، ونكل[2] عن التحقيق.

* * *

(١) الاستدبار ضد الاستقبال، فمعنى (استدبر الطريق) جعل الطريق الموصلة الواجب استقبالها تجاه دبره وخلف ظهره.

(٢) نكل من باب دخل: جبن ورجع.

(مدارك وجوب التسليم بالأصلين)[١]

فإن قلت: إني لا أستريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الأصلين إذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه، ولكن من أين يجب على الخصم الإقرار بهما؟ ومن أين تقتنص هذه الأصول المسلمة الواجبة التسليم؟

فاعلم أن لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهد أن لا يعدو ستة مدارك:

الأول منها: الحسيات، أعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة، مثاله: أنا إذا قلنا مثلًا: كل حادث فله سبب، وفي العالم حوادث فلابد لها من سبب، فقولنا: في العالم حوادث، أصل واحد يجب الإقرار به، فإنه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والأمطار، ومن الأعراض الأصوات والألوان، وإن تخيل أنها منتقلة، فالانتقال حادث، ونحن لم ندع إلا حادثًا ولم نعين أن ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال[٢] أو غيره. وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث

---

(١) ما بين القوسين هو من عملي.

(٢) أقول: إن تخيل البعض وزعم في حدوث الأعراض أنها كانت كامنة ثم ظهرت وبدت، فإنا - كما يقول الإمام الغزالي - لم ندع إلا حادثًا ولم نعين أن ذلك الحادث ظهور أو غيره.

وخلاصة ما ذكره الإمام الغزالي هنا وذكرناه، أن هناك من يمنع حدوث الأعراض، وسند هذا المنع القول بأنه لا عدم لها أصلًا بل هي دائمة الوجود إما مع موصوفها وذلك بظهورها تارة وكمونها أخرى، فإذا تحرك الجسم فسكونه لم ينعدم بل كمن واستتر، ومعنى استتار السكون عدم ظهور حكمه، وهو كون الجسم ساكنًا، وظهور حكمه ضده وهو كون الجسم متحركًا، وإما مع الانتقال من محل إلى محل، أو من قيام بنفسها إلى القيام بمحل، أو بالعكس.

الآلام والأفراح والغموم في قلبه وبدنه فلا يمكنه إنكاره[١].

الثاني: العقل المحض[٢]، فإنا إذا قلنا: العالم إما حادث، وإما قديم، وليس وراء القسمين قسم ثالث[٣]، وجب الاعتراف به على كل عاقل، مثاله أن تقول: كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث[٤]، فأحد الأصلين قولنا: إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

ويجب على الخصم الإقرار به، لأن ما لا يسبق الحوادث إما أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث، فإن ادعى قسمًا ثالثًا كان منكرًا

---

(١) ويسمى هذا النوع أيضًا بالوجدانيات هذا والمتكلمون لا غرض لهم في تفصيل الكلام عن الحواس الباطنة إذ لا يحصل بها العلم لكافة الناس ولا تصلح للإلزام، ثم هي مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد والكل باطل في الإسلام (انظر العقائد النسفية مبحث: أسباب العلم للخلق).

(٢) والعلوم المدركة بالعقل المحض هي المسماة بالأوليات أو البديهيات وهي علوم وقضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما دون توقف على شيء آخر من تجربة أو حس أو حدس أو غير ذلك، وقد يمثل لها أيضًا بالواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء.

(٣) فإن انحصار المقسم (العالم) في أقسامه (الحادث والقديم) عقلي مبناه الترديد بين النفي والإثبات.

فقولنا: (العالم إما حادث وإما قديم) مساوٍ لقولنا: العالم إما حادث أو لا حادث.

(٤) قوله: كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث كبرى القياس الاقتراني لاشتمالها على محمول المطلوب (العالم الحادث)، وقوله: العالم لا يسبق الحوادث، صغراه، ونظمه منطقيًّا من الشكل الأول هكذا: العالم لا يسبق الحوادث، وكل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

لما هو بديهي[١] في العقل، وإن أنكر أن ما هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضًا منكر للبديهة.

الثالث: المتواتر، مثاله أنا نقول: محمد ﷺ صادق؛ لأن كل ما جاء بالمعجزة فهو صادق، وقد جاء هو بالمعجزة فهو إذًا صادق[٢]، فإن قيل: إنا لا نسلم أنه جاء بالمعجزة فنقول: قد جاءنا بالقرآن، والقرآن معجزة، فإذًا قد جاء بالمعجزة، فإن سلم الخصم أحد الأصلين وهو أن القرآن معجزة، إما بالطوع أو بالدليل، وأراد إنكار الأصل الثاني وهو أنه قد جاء بالقرآن، وقال لا أسلم أن القرآن مما جاء به محمد ﷺ تسليمًا، لم يمكنه ذلك؛ لأن التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده[٣]، وبدعواه النبوة، وبوجود مكة، ووجود موسى وعيسى وسائر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين.

الرابع: أن يكون الأصل مثبتًا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة إما إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات، فإن ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلًا في قياس آخر. مثاله أنا بعد أن نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلًا في نظم قياس آخر، مثلًا أن نقول: كل حادث فله سبب والعالم حادث؛ فإذًا له سبب، فلا يمكنهم إنكار كون العالم حادثًا بعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه.

---

(١) القياس بدهي، يقول ابن مالك في ألفيته:

وفعلى في فعيلة التزم   وفعلى في فعيلة حتم

(٢) ونظم هذا الدليل منطقيًا هكذا:

محمد ﷺ جاء بالمعجزة، وكل من جاء بالمعجزة فهو صادق ∴ محمد ﷺ صادق.

(٣) أي بوجود محمد ﷺ.

الخامس: السمعيات، مثاله: أنا[1] ندعي مثلًا أن المعاصي بمشيئة الله تعالى، ونقول: كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى، والمعاصي كائنة فهي إذًا بمشيئة الله تعالى؛ فأما قولنا: هي كائنة، فمعلوم وجودها بالحس، وكونها معصية بالشرع، وأما قولنا: كل كائن بمشيئة الله تعالى، فإذا أنكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقرًّا بالشرع[2] أو كان قد أثبت عليه بالدليل، فإنا نثبت هذا الأصل بإجماع الأمة على صدق قول القائل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فيكون السمع مانعًا من الإنكار.

السادس: أن يكون الأصل مأخوذًا من معتقدات الخصم ومسلماته، فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسيًّا ولا عقليًّا، انتفعنا باتخاذنا إياه أصلًا في قياسنا وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه، وأمثلة هذا مما تكثر فلا حاجة إلى تعيينه[3].

---

(١) يعني جماعة أهل السنة.

(٢) (مهما كان مقرًّا بالشرع) أي بقدر ما يكون مقرًّا بالشرع.

(٣) أقول: من هذه الأنواع الستة والأمثلة التي ذكرها الإمام الغزالي في توضيحه المدارك المستعملة في هذا الكتاب والتي تقتضي تسليم الخصم يتبين لنا أن المراد بهذه للمدارك ما هو أعم من:
(أ) المدرك بنفسه: أعني العقل الذي هو السبب الظاهري للإدراك (السبب الحقيقي هو الله) سواء أكان إفضاؤه إلى الإدراك بمجرد الالتفات وهو المعبر عنه (بالعقل المحض) أو بترتيب مقدمات، وليس مؤدى كونه قوة للنفس بها يحصل الإدراك- عند من عرف العقل بذلك - أن يكون آلة في الإدراك، ذلك أن معنى كونه قوة للنفس أنه وصف للنفس، ووصف الشيء لا يسمى آلة؛ إذ لا يقال في العرف ولا في اللغة: إن حرارة النار- التي هي وصف لها- آلة للإحراق؛ لأن الآلة إنما تطلق على الأمر الذي يكون مغايرًا للفاعل في الوجود وواسطة بينه وبين منفعله، كالمنشار للنجار.
(ب) آلة الإدراك من الحس المعبر عنها هنا بالحسيات.
(ج) طريق الإدراك من:
١- التواتر. ٢- الخبر الصادق المعبر عنه هنا بالسمعيات.
=

(تفاوت المدارك في عموم الفائدة)[١]

فإن قلت: فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية؟

فاعلم أنها متفاوتة في عموم الفائدة؛ فإن المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق إلا من لا عقل له ولا حس له، وكان الأصل معلومًا بالحس الذي فقده كالأصل المعلوم بحاسة البصر إذا استعمل مع الأكمه[٢] فإنه لا ينفع، والأكمه إذا كان هو الناظر[٣] لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلًا، وكذلك المسموع في حق الأصم. وأما المتواتر فإنه نافع ولكن في حق من تواتر إليه، فأما من لم يتواتر إليه ممن وصل إلينا في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فأردنا أن نبين له بالتواتر أن نبينا وسيدنا محمدًا ﷺ تسليمًا وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن، لم نقدر عليه ما لم نمهله مدة تتواتر عنده، ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم، فقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين، وكم من مذاهب له في آحاد المسائل لم تتواتر عند أكثر الفقهاء، وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع إلا من قرر معه ذلك القياس.

وأما مسلمات المذهب فلا تنفع الناظر وإنما تنفع المناظر[٤] مع من

=

(د) كون الأصل مستندًا بدرجة أو درجات إلى شيء من الحسيات أو العقليات أو المتواترات.

(هـ) كونه من مسلمات الخصم ومعتقداته.

(١) ما بين القوسين هو من عملي.

(٢) الأكمه: الذي يولد أعمى وقد (كمه) من باب طرب.

(٣) الناظر: الباحث لنفسه عن البراهين المفيدة لليقين فيما ينشد من المعرفة.

(٤) سبق أن عرفنا الناظر أنه: الباحث لنفسه عن البراهين المفيدة اليقين وأما المناظر فيطلق على كل من الشخصين اللذين يتناظران حول قضية ما، يقصد كل منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه مع رغبة كل منهما في ظهور الحق.

يعتقد ذلك المذهب.

وأما السمعيات فلا تنفع إلا مع من ثبت السمع عنده، فهذه مدارك علم هذه الأصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالأمور المجهولة المطلوبة، وقد فرغنا من التمهيدات فلنشتغل بالأقطاب التي هي مقاصد الكتاب.



الاقتصاد في الاعتقاد

للإمام الغزالي

القسم الثاني

في الإلهيات

ومعه كتابان

١- مناهج العلماء في الإبانة عن وجود الإله.

٢- كتاب السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد (القسم الثاني)

«وأما أدلة العقيدة مع زيادة تحقيق، وزيادة تأنق في إيراد الأسئلة والإشكالات، فقد أودعناها كتاب **«الاقتصاد في الاعتقاد»** فهو كتاب مفرد برأسه، يحوي لباب علم المتكلمين، ولكنه أبلغ في التحقيق، وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذي يصادف في كتب المتكلمين».

الإمام الغزالي

لسماحة العلامة النظار

المتكلم خاتمة المحققين

الشيخ الدكتور

مصطفى عمران

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد رسول الله وخاتم النبيين وعلى آله وصحبه وإخوته من النبيين والمرسلين والتابعين لهم بإحسان.

وبعد:

فقد ذكر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى في مقدمته على كتابه: الاقتصاد في الاعتقاد أنه قد رتبه على تمهيدات أربعة وأقطاب أربعة أيضًا.

وقد ألمعنا في بدء تحقيقنا لهذا الكتاب الجليل والإرشاد إليه إلى جعله في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في التمهيدات وقد فرغنا منه بعونه تعالى ومنِّه.

القسم الثاني: في الإلهيات وهي الأقطاب الثلاثة: الأول والثاني والثالث.

أما القسم الثالث فهو: في النبوات ويمثله القطب الرابع.

ولما كنا بحمده تعالى بصدد القسم الثاني من كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وكان القطب الأول فيه تدور رحاه على الحديث عن وجوده تعالى رأينا من اللائق والمناسب أن نضع رسالة وافية عن مناهج العلماء في الإبانة عن وجود الإله، تكون بمثابة التمهيد والمقدمة للحديث عن مبحث وجوده تعالى خاصة والإلهيات عامة.

وقد توخيت جهدي: (أ) الإلمام بأبرز تلك المناهج وأشهرها لاسيما تلك المناهج المسماة بالتقليدية والتي ورثناها عن أسلافنا من علماء الكلام وفلاسفة الإسلام، كما قصدت فيها:

(ب) الإبانة عن أبرز ما ذكره العلماء في مجال تحقيق هذه الأدلة ونقدهم لها وتقويمهم إياها من حيث مدى صلاحيتها والانتفاع بها ومدى اتساقها والتقائها بما ذكر من أدلة على وجوده تعالى في الكتاب الإلهي.

(ج) تصنيف تلك الأدلة وترتيبها بما يحقق لرواد المعرفة وطلاب العلم ضبطها والإلمام بها في سهولة ويسر.

والله نسأل أن يجنبنا الزلل، ويهدي بها إلى أقوم السبل.

* * *

مناهج العلماء

في

الإبانة عن وجود الإله

تقديم ومدخل:

أهم وأبرز القضايا المطروحة والأساسية في علم الكلام- الذي هو أشرف العلوم- والمطلب الأعلى والمقصد الأسمى في المباحث العقلية قضية وجود الإله المبدع المدبر لعالمنا هذا.

ويطالعنا بادئ ذي بدء فريقان متقابلان يؤكد أحدهما صعوبة هذه القضية واستغلاقها ووعورة مسالكها؛ ومن ثمت فهي لا ريب مما يحتاج:

أ- إما إلى دقيق النظر وعميق الاستدلال والمعاناة في الاستنباط، وذلك مسلك من عرفوا باسم العقلانيين أو العقلانيين الاستدلاليين.

ب- وإما إلى ضروب من مجاهدة النفس وصنوف من رياضة الطبع وشحذ الحس وصقل الذوق، وتلك طريق الإشراقيين أو الصوفيين.

أما الفريق الآخر فيعلن بداهة وجوده تعالى مؤكدًا كمال ظهوره سبحانه وإشراق نوره جلت أسماؤه، واستغناء الناس في إثبات وجوده سبحانه عن الدليل والبرهان.

فإن كان ثمت احتياج فإلى تنبيه ليس غير يزيل ما قد يصيب بعض الفطر من غشاوة ويكشف ما قد يلم بالنفوس من وهن.

وإلى جانب مسلك العقلانيين في القديم من فلاسفة الإسلام والمتكلمين نضم من الفلسفة الحديثة برهانين كبيرين ومسلكين شهيرين

على وجود الإله.

أولهما: برهان الكامل واللامتناهي للفيلسوف الفرنسي الكبير (رني ديكارت) ١٥٩٦ – ١٦٥٠ م.

وثانيهما: البرهان الأخلاقي للفيلسوف الألماني الكبير (عمانوئيل كانت) ١٧٢٤ – ١٨٠٤.

وهو البرهان الأوحد الذي يمكن- على حد تعبير كانت نفسه- أن يستنبط منه نتيجة منطقية صحيحة على وجود الإله مؤكدًا أن كل ما عداه لا يعدو أن يكون أوهامًا وخيالات.

وفي إطار ما ألمحنا إليه من مناهج العلماء والمفكرين وأنماطهم في الاستدلال على وجود الإله نتناول بالتفصيل – إلى حد ما – هذه المناهج بالترتيب المذكور آنفًا فنتحدث أولًا عن:

أ- مناهج العقلانيين في القديم والفلسفة الحديثة.

ب- منهج الصوفية أو الإشراقيين أو المنهج التنسكي.

ج- أسلوب القائلين ببداهة وجود الإله.

* * *

مناهج العقلانيين

وتشمل:

١- منهج فلاسفة الإسلام، ويضم:

أ- طريقة الفيلسوف العربي أبي يعقوب الكندي المستندة إلى حدوث العالم أو حدوث المادة من العدم.

ب- طريقة الفيلسوفين الكبيرين: الفارابي وابن سينا المستندة إلى النظر في نفس الوجود أو بتعبير آخر: إلى إمكان المادة، حسبما نوضحه قريبًا.

٢- منهج المتكلمين ويضم:

أ- مسلك جمهور المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة وهو الاعتماد على حدوث العالم؛ أي: حدوث المادة.

ب-طريقة إمام الحرمين أبي المعالي الجويني المستندة إلى إمكان الصفات (الأعراض).

٣- المسلك المختار لدى بعض من أئمة المتكلمين ومفكري الإسلام وهو:

الاستناد إلى ما في العالم من دقة النظام والإتقان في الإبداع، ومرده - كما يتضح - إلى حدوث الصفات المتقنة أو إلى ما يعرف بدليل العناية والاختراع.

٤- منهج العقلانيين في الفلسفة الحديثة، ويضم نمطين:

نمط ديكارت المتمثل في دليل الكامل واللامتناهي أو الدليل

الوجودي.

ونمط كانت المتمثل في الدليل الأخلاقي.

وفي هذا الإطار يكون استناد العقلانيين في الاستدلال على وجوده تعالى إما إلى:

١- حدوث العالم أي حدوث المادة من العدم.

٢- إمكان العالم أي إمكان المادة.

٣- إمكان صفات العالم وأحواله.

٤- حدوث صفات العالم على وجه الإتقان والحكمة وهو ما يعرف بدليل العناية والاختراع.

ثم في الفلسفة الحديثة إلى:

٥- دليل الكامل واللامتناهي.

٦- الدليل الأخلاقي.

١- منهج فلاسفة الإسلام:

ويضم كما ألمعنا:

أ- طريقة الفيلسوف العربي أبي يعقوب الكندي.

ب- طريقة الفارابي وابن سينا.

(أ) طريقة الكندي في الاستدلال على وجود الإله:

يعول المشائي الأول في الإسلام أبو يعقوب الكندي (توفي عام ٢٥٢ هـ، أو ٢٦٠ هـ) في الاستدلال على وجود الإله على حدوث العالم شأن جمهور المتكلمين، كما سيأتي.

غير أن المتكلمين يستندون في حدوث العالم على دليل الجوهر الفرد.

أما الكندي فيعول في البرهنة على حدوث العالم على قضيتين هما:

(العالم متناهٍ) أي من جهاته كلها: الجسم والحركة والزمان.

(والمتناهي حادث) إذن العالم حادث، وكل حادث فله محدث.

والدليل على تناهي العالم من جهاته كلها أنه متناهٍ من جهة الجسم، والجسم والحركة والزمان أمور متلازمة.

إذن العالم متناهٍ من جهاته كلها.

(ب) طريقة الفارابي وابن سينا:

يستند هذان الفيلسوفان في الإبانة عن واجب الوجود إلى نفس الوجود ويئول بالآخرة إلى إمكان الذوات أو إمكان المادة.

يقول الإمام في مطالبه العالية:

«المقالة الأولى في إثبات معرفة واجب الوجود لذاته بطريق إمكان الذوات».

ويوضح ذلك فيسجل الفصل الأول من هذه المقالة في تركيب مقدمات هذا الدليل على الوجه المشهور عند الحكماء فيقول:

«لا شك في وجود موجود، وكل موجود فإما أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم وإما أن لا تكون؛ فالأول هو الواجب لذاته، والثاني هو الممكن؛ فثبت أنه لابد من الاعتراف بوجود موجود، وثبت أن كل موجود فهو إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته.

ينتج أن في الوجود إما موجود واجب لذاته وإما موجود ممكن لذاته.

فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فنقول: الممكن لذاته لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، وذلك المرجح إن كان واجبًا لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا لذاته عاد التقسيم الأول فيه؛ فإما أن

يتسلسل أو يدور، وهما محالان، وإما أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب»[(١)].

هذا والاستدلال بإمكان الذوات على واجب الوجود لذاته هو نفس المنقول عن ابن سينا (توفي عام ٤٢٨ هـ) عندما يستدل على واجب الوجود لذاته من نفس الوجود عندما يقول:

«تنبيه: تأمل كيف لم يحتَجْ بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلًا عليه، لكن هذا الباب في الاستدلال أوثق وأشرف»[(٢)].

وهو أيضًا نفس المنقول عن الفارابي (توفي عام ٣٣٩ هـ ٩٥٠ م) عندما يقول: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل»[(٣)].

ذلك أن حاصل كلام الفيلسوفين هو الاستدلال بالنظر في الوجود (وأنه واجب أو ممكن) على إثبات الواجب.

ويقول الدكتور البهي: «وابن سينا وإن اتخذ من النظر في الوجود نفسه دليلًا على وجود الواجب بذاته لا يقال في مسلكه هذا: إنه مسلك

(١) المطالب العالية بتحقيقنا صـ ٥٢.
(٢) الإشارات لابن سينا ج١ ص ٢١٤.
(٣) نصوص الحكم ص ١٣٩ للفارابي.

أصحاب الدليل الوجودي الذين يتخذون من معنى الله – باعتبار أنه الكمال المطلق – دليلًا على وجوده الواقعي.

هؤلاء لم ينظروا إلى ما ينطوي عليه الوجود وإلى أن العقل إن افترضه نوعًا واحدًا فحسب وهو الممكن فقد افترض ما يؤدي إلى محال؛ إما إلى تسلسل إلى ما لا نهاية له، أو إلى دور، وإنما نظروا إلى ذات الله فقط واشتقوا مما لها من صفات وبالأخص مما لها من كمال مطلق وجوده في الواقع ونفس الأمر، وادعوا أن عدم وجوده وجودًا حقيقًا في واقع الأمر بناء على ذلك يناقض مطلق كماله.

لكن ابن سينا في استدلاله على وجود الواجب بذاته من نفس الوجود استدل عليه من غيره لا من ذاته؛ لأن مآل استدلاله في نظرته إلى الوجود وحده (أي لنفس الوجود في الجملة) أن يجعل من ممكن الوجود دليلًا على وجود واجب الوجود»(١).

٢- منهج المتكلمين، ويضم حسبما ألحنا:

أ- مسلك جمهور المتكلمين.

ب- طريقة إمام الحرمين.

أ- مسلك جمهور المتكلمين المستند إلى حدوث الذوات أو الجواهر:

نذكر في البداية إجمالًا طرق المتكلمين عامة عند استدلالهم على وجود الإله لنخلص منها إلى الحديث عن مسلك جمهورهم.

يقول صاحب المواقف: «المقصد الأول في إثبات الصانع وفيه مسالك: المسلك الأول المتكلمين: قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض،

---

(١) الجانب الإلهي ص ٥١٧.

وقد يستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه، فهذه وجوه أربعة:

الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر... إلخ.

الثاني: بإمكانها... إلخ.

الثالث: بحدوث الأعراض... إلخ.

الرابع: بإمكان الأعراض... إلخ.

ثم بعد هذه الوجوه نقول: مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنًا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم إما الدور أو التسلسل، وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته، والأول بقسميه باطل (لما مر) فتعين الثاني وهو المطلوب».

هذا، والمعول عليه عند جمهورهم هو الاستناد إلى الحدوث في الذوات؛ أي: إلى حدوث المادة من العدم.

يقول الإمام في مطالبه العالية: «اعلم أن جمهور المتكلمين لا يعولون إلا على هذا الطريق (حدوث الذوات) وذلك لأنهم يقيمون الدلالة على كون الأجسام محدثة، وحينئذ يقولون: كل جسم محدث، وكل محدث فله فاعل وصانع.

ينتج: أن كل جسم فله فاعل وصانع»[1].

وقد يسمى ذلك بدليل الجوهر الفرد.

ويلخص الدكتور محمود قاسم دليل الجوهر الفرد هذا بقوله: «إن الأشياء المادية تتقلب عليها أحوال تعرض لها ثم (تنتقل)[2] منها لتحل

---

(١) المطالب العالية بتحقيقنا ص ٢٣٥ بكلية أصول الدين.

(٢) هكذا، والمتفق عليه عند المتكلمين والحكماء من أحكام العرض أنه لا ينتقل.

مكانها أعراض أخرى من الأشكال والألوان والحركات والنمو والانحدار، وغير ذلك من التغيرات التي تطرأ على جميع الكائنات، وهذه الكائنات تقبل القسمة تدريجيًّا حتى تنتهي إلى أجزاء لا تتجزأ، وهي التي يطلقون على كل جزء منها اسم (الجوهر الفرد)، فإذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض وكانت الأعراض حادثة وجب أن تكون الجواهر حادثة؛ لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث تبعًا للمبدأ الكلامي المشهور، وما دام العالم حادثًا في جواهره وأعراضه فلابد له من محدث وهو الله»(١).

وصنيع الإمام الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد يشهد باستناده في إثبات الصانع إلى المعول عليه عند الجمهور وهو الاستدلال بحدوث الجواهر أو الاستناد إلى دليل الجوهر الفرد، حيث يقول: «وإذا قلنا: إن العالم حادث أردنا بالعالم الآن الأجسام والجواهر فقط فنقول: كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث...» إلخ(٢).

هذا، والاستدلال بحدوث الجواهر – كما يقول شارح المواقف – طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال: لا أحب الآفلين، ويوضح ذلك المولى حسن جلبي في حاشيته فيقول: «لا أحبهم فضلًا عن عبادتهم؛ لأن الآفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه أعني الأفول...» إلخ، انظر المقصد الأول في المرصد الأول من الموقف الخامس.

ب- طريقة إمام الحرمين المستندة إلى إمكان الصفات:

لقد اختار جم من علماء الكلام عند الإبانة عن وجود الإله منهج

---

(١) الدكتور قاسم في مقدمته لمناهج الأدلة.

(٢) الاقتصاد بتحقيقنا ص ٢١٢.

إمكان الصفات؛ أي: إمكان الأعراض مقيسة إلى محالها كما يقول السيد الشريف في شرحه للمواقف.

ويذكر ابن رشد أن إمام الحرمين أبي المعالي الجويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ) هو الذي استنبط هذه الطريقة في رسالته المعروفة بالنظامية.

ومبناها على مقدمتين: إحداهما: أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلًا أصغر مما هو وأكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية وفي الغربية أن تكون شرقية.

والمقدمة الثانية: أن الجائز مُحْدَث وله مُحْدِث؛ أي: فاعل سيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر[1].

المسلك المختار لدى بعض الأئمة من المتكلمين ومفكري المسلمين، وهو - كما قلنا - يستند إلى ما في العالم من دقة الصنعة وروعة النظام، ومرده إلى:

حدوث الصفات (على وجه الإتقان) حسب تعبير المتكلمين، أو إلى دليل العناية ودليل الاختراع في تعبير ابن رشد.

ويتمثل هؤلاء في:

أ- بعض متقدمي المعتزلة.

ب- الشيخ أبي الحسن الأشعري.

---

(١) ص ١٤٤ مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد تحقيق د/ قاسم.

جـ- أبي بكر الرازي.

د- حجة الإسلام الإمام الغزالي.

هـ - ابن رشد.

و- الإمام فخر الدين الرازي.

ز- الإمامين ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

ح- وفي بعض صالح من علمائنا المعاصرين.

وسنحاول الإلمام في إيجاز بما يؤكد ويفصح عن احتفال هؤلاء الأعلام بهذا النمط من الاستدلال على وجوده تعالى، ورفضهم بالتالي أو تهوينهم من شأن ما أوضحناه سلفًا من مناهج المتكلمين ومسالك الفلاسفة المتمثلة في الاستناد إلى: حدوث الجواهر أو المادة، إمكان الجواهر أو المادة، إمكان الأعراض.

الحديث عن متقدمي المعتزلة :

يمكن الاعتماد في معرفة أسلوب متقدمي المعتزلة تجاه استدلالهم على وجود الإله على ما نجده في كتب الجاحظ (توفي عام ٢٥٥ هـ) بوصفها الكتب التي وصلت إلينا من تراث هؤلاء المعتزلة دون بقية كتبهم التي ضاعت ولم نعثر عليها[١].

فهو يقول في أول كتابه الدلائل والاعتبار: «إن قومًا أنكروا الأسباب والمعاني وقصروا عن تأمل الصواب والحكمة في الخلقة، وأنكروا خلق (تقدير) الأشياء وزعموا أن كونها بإهمال لا صنعة فيه ولا تقدير».

وكأنه بذلك يرفض طريقة إمام الحرمين أبي المعالي المبنية على إمكان الصفات.

---

(١) انظر ابن القيم الدكتور عوض الله حجازي ص ١٤٤، ١٤٥.

ثم يعبر عن منهجه في الاستدلال على وجود الإله المستند إلى العالم من حيث ما فيه من صنعة فائقة ونظام رائع بديع متمثل في حيوانه ونباته وجماده مما يشهد بضرورة وجود الخالق المبدع والمدبر العظيم فيقول: «فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع عتاده: السماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والجواهر مخزونة في معادنها كالذخائر وكل شيء منه لشأنه وما يراد منه؛ الإنسان كالمالك للبيت المخول لما فيه وضروب النبات مهيأة لمآربه وصنوف الحيوانات مصرفة في مصالحه؛ ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام وأن الخالق له واحد هو الذي ألفه ونظمه بعضه إلى بعض»[1].

ثم يقول- بعد حديثه البين الشيق عن حكمة خلق الشمس والقمر والنجوم وفائدة الليل والنهار والفصول الأربعة للإنسان والحيوان-: «هل يخفى على ذي لب أن هذا تقدير مقدر لصواب وحكمة من مقدر حكيم؛ فإن قلت: إن هذا قد اتفق أن يكون هكذا فما يمكنك أن تقول هذا في دولاب تراه يدور لسقي حديقة فيها شجر ونبات؛ فترى كل شيء من آلة مقدرًا بعضها تلقاء بعض على ما فيه صلاح تلك الحديقة وما فيها، وبماذا يثبت هذا القول لو قلته؟ وما الذي ترى الناس كانوا قائلين لك لو سمعوا منك هذا سوى تسفيه رأيك وتضليل عقلك أفتنكر أن تقول هذا في دولاب خسيس مصنوع بحيلة تصيره لمصلحة قطعة من الأرض إنه كان بلا صانع ومقدر، وتقدم على أن تقول: هذا الدولاب الأعظم

---

(١) الدلائل والاعتبار ص ٣ نقلناه من (ابن القيم) للدكتور عوض الله حجازي ص ١٤٥، ١٤٦.

المخلوق بحكمة تقصر عنها أذهان البشر لصلاح جميع الأرض وما عليها إنه شيء اتفق أن يكون بلا صنعة ولا تقدير»؟!.

ونقرأ في كتابه: الحيوان ما يؤكد حرصه واهتمامه البالغ بها له سبحانه وتعالى في كل شيء من آيات الإبداع وعظيم التدبير الدال عليه ﷻ مهما صغر ذلك الشيء وهان في الفكر البشري، فيقول في حديثه عن خصائص النمل مصورًا بدقة بارعة تلك الخصائص والتصرفات العجيبة الدالة على المدبر الخبير: «وقد علمنا أن الذرة تدخر للشتاء ثم يبلغ من تفقدها وحسن تخيرها والنظر في عواقب أمرها أنها تخاف على الحبوب التي ادخرتها للشتاء في الصيف أن تعفن وتسوس ويقبلها باطن الأرض؛ فتخرجها إلى ظهرها لتيبسها وتعيد إليها حقوقها، وليضربها النسيم وينفي عنها اللخن والفساد، ثم ربما كان بل يكون أكثر ما كان نديًّا، وإن خافت أن تنبت نقرت موضع القطمير من وسط الحبة وتعلم أنها من ذلك الموضع تبتدئ وتنبت وتتقلب؛ فهي تفلق الحب كله أنصافًا، فأما إذا كان الحب من حب الكزبرة فلقته أرباعًا؛ لأن أنصاف حب الكزبرة ينبت من بين جميع الحبوب»(١).

ونستشف من تلمس الجاحظ وتأملاته آثار الصنعة المتقنة وآيات الإبداع المحكم الماثل في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء صغيرًا ودقيقًا أو عظيمًا وجليلًا- كبير احتفاله رحمه الله بهذا النوع من الاستدلال على وجوده تعالى فهو يقول: «ثم اعلم أن الجبل ليس بأدل على الله تعالى من الحصاة ولا الفلك المشتمل على عالمنا بأدل على الله من بدن الإنسان، وأن صغير ذلك ودقيقه كعظيمه وجليله، ولم تفترق الأمور في

(١) الحيوان ج ٤ ص ٦٢٥.

حقائقها وإنما افترق المفكرون فيها»(١).

أسلوب الشيخ أبي الحسن الأشعري (توفي سنة ٣٣٠ هـ) في استدلاله على وجود الإله:

يقول إمام أهل السنة في استدلاله على وجود الصانع المدبر في مفتتح كتابه (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع): «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعًا صنعه ومدبرًا دبره؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم لحمًا ودمًا وعظمًا وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال؛ لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعًا ولا بصرًا ولا أن يخلق لنفسه جارحة، يدل ذلك على أنه حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز؛ لأن ما قدر عليه في حال النقصان فهو في الكمال عليه أقدر وما عجز عنه في حال الكمال فهو في حال النقصان عنه أعجز، ورأيناه طفلًا ثم شابًا كهلًا ثم شيخًا وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم؛ لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك، فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال وأن له ناقلًا نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه؛ لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر، مما بين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلًا مفتولًا ثم ثوبًا منسوجًا بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر، ومن اتخذ قطنًا ثم انتظر أن يصير غزلًا مفتولًا ثم ثوبًا منسوجًا بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجًا، وفي الجهل والجا...» إلخ.

(١) كتاب الحيوان للجاحظ ج ١ ص ٢٩٩.

فها أنت تلمس مدى اعتماد الشيخ على ما في خلق الإنسان وتنقله من طور إلى طور وما ينبئ عنه ذلك من إحكام في الصنعة وإتقان في الإبداع مما يشهد ضرورة بوجود الخالق المدبر وذلك هو الدليل الذي أطلق عليه وعرف بين العلماء بدليل العناية.

أسلوب أبي بكر الرازي (المتوفى سنة ٣١١ هـ) في استدلاله على وجود الإله:

يقول الإمام فخر الدين الرازي في كتابه المطالب العالية ص ٢٦٤ وقد صنف محمد بن زكريا الرازي[(١)] كتابًا في إقامة الدلالة على وجود الإله الحكيم بواسطة بدن الإنسان وقال في أول تلك الرسالة: «من رأى إبريقًا وتأمل في كيفية تركيبه فرأى رأس الإبريق كالقمع الواسع ورأى بلبله[(٢)] معتدلة في الضيق والسعة ورأى عروته على شكل مخصوص، ثم علم أن رأسه الواسع يصلح لأن يصب الماء فيه وعلم أن ثقبة بلبله الواقعة على الحد المتوسطة في السعة والضيق صالحة لأن يخرج الماء بالقدر المعتدل، وعلم أن عروته صالحة لأن يؤخذ منها؛ فمن كان عقله سليمًا عن أصناف الآفات نقيًا قطع بأن هذا الإبريق المركب من هذه الأجزاء الصالحة لهذه المنافع لم يتكون بنفسه ولم يتخلق لذاته، وأيضًا لم يتكون بحسب الطبيعة الخالية عن الشعور والإدراك، بل يقطع بأن فاعلًا قادرًا علم أن الانتفاع لا يتم بهذا الإبريق في المقاصد المخصوصة إلا عند حصول هذه الأجزاء

---

(١) كنيته أبو بكر ولد بالري سنة ٢٥١ هـ - ٨٦٥ م واشتهر بالطب واشتغل بالفلسفة توفي عام ٣١١ هـ ترجم له ابن أبي أصيبعة ١/ ٢٠٩، وابن خلكان في الوفيات ٢/ ١٠٢ وغيرهما.

(٢) البلبل: قناة الكوز الذي فيه بلبل إلى جنب رأسه ينصب منه الماء (لسان العرب).

الثلاثة على هذه الصفات المخصوصة؛ أما الرأس الواسع فلأجل أن يسهل صب الماء في الإبريق، وأما الثقبة المعتدلة في البلبل فليحسن خروج الماء منه بالقدر المعتدل، وأما العروة فليسهل أخذها باليد عند الحاجة إلى استعماله؛ فلما علم ذلك الفاعل الحكيم أن الانتفاع بالإبريق لا يكمل إلا عند حصول هذه الصفات الثلاثة لا جرم ركب ذلك الحكيم خلقة هذا الإبريق على هذا الوجه الصالح، والهيئة الموافقة لهذا المقصود».

ثم إن محمد بن زكريا بعد هذا المثال الحسن الموافق للمقصود شرع في شرح آثار حكمة الرحمن في تخليق بدن الإنسان، وذكر بعض ما فيه من التركيبات العجيبة والهيئات المطابقة للحكمة والمصلحة، ثم قال بعدها: «وصريح العقل شاهد بأن هذه العجائب والبدائع في تركيب هذا البدن لا يمكن صدورها إلا عن قادر حكيم خلق هذه البنية بقدرته وأحكمها بحكمته».

هذا، وما ذكره أبو بكر الرازي من الاستدلال على وجود القادر الحكيم بما يشاهد في تركيب بدن الإنسان من العجائب والبدائع هو ما أسماه ابن رشد بعد ذلك بدليل العناية، كما سنوضحه قريبًا.

احتفال الغزالي بالآيات الكونية:

يحتفل الإمام الغزالي (توفي ٥٠٥ هـ) في استدلاله على وجود الحق سبحانه - أول ما يحتفل - بذلك الأسلوب البديع الذي انتهجه القرآن الكريم والمستند إلى ما في الكون من عجائب الصنعة المتقنة والنظام والترتيب الحكيم.

فيقول في كتابه (الإحياء) عند حديثه عن معرفة الله سبحانه: «إن أول ما يستضاء به من الأنوار ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد إليه القرآن؛

فليس بعد بيان الله سبحانه بيان، وقد قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ۝ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ۝﴾ [سورة النبأ آية: ٦: ١٦].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝﴾ [سورة البقرة آية: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۝ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ۝ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ۝ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ۝﴾ [سورة نوح آية: ١٥: ١٨].

وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ۝ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ۝ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ۝ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ۝ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ۝ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ۝ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ۝ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ۝ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ۝ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ۝ نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ ۝﴾ [الواقعة: ٥٨-٧٣].

فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكره مضمون هذه الآيات، وأدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره»[١].

ابن رشد، والأدلة على وجود الإله:

نحاول جهدنا أن نلم هنا في إيجاز ما بأمرين:

الأول: رفض ابن رشد وتفنيده لمناهج المتكلمين والفلاسفة في الإبانة عن وجوده تعالى والمتمثلة كما أوضحنا في:

أ- طريقة جمهور المتكلمين.

ب- طريقة إمام الحرمين.

ج- طريقة فلاسفة الإسلام:الكندي والفارابي وابن سينا.

الأمر الثاني: منهج ابن رشد وطريقته في الإبانة عن وجود الإله.

أما الأمر الأول وهو: ابن رشد ورفضه لأدلة المتكلمين والفلاسفة فنتحدث فيه عن:

أولاً: نقده لمنهج جمهور المتكلمين:

يرفض ابن رشد في صرامة – تجاه الاستدلال على وجود الإله- منهج جمهور المتكلمين في اعتمادهم على حدوث العالم أو ما يسمى بدليل الجوهر الفرد حيث يقول في كتابه (مناهج الأدلة في عقائد الملة): أما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقًا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا

(١) الإحياء ١/ ١٠٥ ط الاستقامة.

الناس إلى الإيمان به من قبلها؛ وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بحدوثه.

وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد.

أ- طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلًا عن الجمهور.

ب- ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه. ومحصل ذلك أن طريقة جمهور المتكلمين غير صالحة لا للعلماء ولا للجمهور».

ج- ويبين في حديث طويل أن كون العالم حادثًا- على فرض التسليم به - لا يفضي بيقين إلى وجود الباري سبحانه لما يلزم عن ذلك من اعتراضات وشكوك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه.

ثم ينبه بعد التنبيه - كما يقول - على ما ذكرنا في (أ)، (ب)، من أن طريقة جمهور المتكلمين في الاستدلال على حدوث العالم طريقة معتاصة وغير برهانية فيقول: «إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان:

إحداهما: وهو الأشهر الذي اعتمد عليهم عامتهم - ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم.

إحداها: أن الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو عنها.

والثانية: أن الأعراض حادثة.

والثالثة: أن ما لا ينفك عن الحوادث - أعني ما لا يخلو من الحوادث

- هو حادث.

فأما المقدمة الأولى وهي القائلة: إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض؛ فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة.

وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شك ليس باليسير؛ وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفًا بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند»(١).

وبعد أن يبرز تلك الأقاويل المتضادة والشديدة عن ذلك الصراع العنيف بين الأدلة المثبتة للجوهر الفرد والنافية له يقول: «فهذه الشكوك - كما ترى - ليس في قوة صناعة الجدل حلها، فإذًا يجب ألا يجعل هذا

---

(١) يقول الدكتور محمود قاسم عن هذه القضية في مقدمته لكتاب مناهج الأدلة: ولكن كيف عرفوا أن هناك جوهرًا فردًا، وأنى لهم بمعرفة حقيقة هذا الجوهر؟

أيعلمون مثلًا أن نظرية الجوهر الفرد ليست إسلامية ولا شرعية إنما هي نظرية إغريقية، وهي مذهب الذرات لدى ديمقريطس ذلك المذهب الذي كان موضع مناقشة وشك في العصر القديم، والذي استخدم في القول بقدم العالم وفي إنكار وجود الله.

ومع ذلك فإن الفلاسفة القدماء لم يسلموا جميعًا بوجود هذه الذرات، وليس لأحد أن يحتج للمتكلمين بأن العلم الحديث قد كشف عن ذرات؛ فإن فكرة ديمقريطس عنها وفكرة المتكلمين أيضًا تختلف تمامًا عن فكرة علماء عصرنا.

ثم ما عسى أن يفهم الرجل العادي من أمر الجوهر الفرد؟ وهل كان تلاميذ الأشاعرة والمعتزلة أسعد حظًّا من الرجل العادي في وقتنا الراهن مع تقدم العلم وانتشاره؟ إن هؤلاء الذين يستطيعون فهم نظرية الذرة قلة نادرة من الخاصة فكيف نبرهن أولًا على حدوثها، ثم كيف تتخذ دليلًا على وجود الله؟».

مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور؛ فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه على ما سنبين من قولنا بعد.

وأما المقدمة الثانية وهي القائلة: إن جميع الأعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم؛ وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة وكذلك بعض الأعراض فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، فإن كان واجبًا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسًا على ما شاهدناه فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام، وذلك أن الجسم السماوي وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه؛ لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا أعراضه».

ثم يتحدث ابن رشد رحمه الله عن الصعوبات التي يعسر معها تصور حدوث بعض الأعراض كالزمان والمكان، ويختم حديثه عن هذه المقدمة بقوله: «فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الغائب على الشاهد وهو دليل خطبي».

ويقول الدكتور محمود قاسم في مقدمته لكتاب مناهج الأدلة: «وهكذا لم يفطن المتكلمون – كما لاحظ ابن رشد – إلى أن القول بحدوث بعض الأعراض لا يبرر القول بحدوثها جميعًا فتلك إذن شبهة تثيرها نظريتهم، وهي وحدها دليل على أن برهانهم ليس منطقيًّا ولا علميًّا؛ لأن البرهان حقيقة هو الذي يقضي على كل شبهة لبداهته ومن ثم يفرض نفسه على العقل فرضًا».

وأما المقدمة الثالثة القائلة: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

فيفندها ابن رشد بأنها مقدمة مشتركة الاسم.

وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين:

أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها.

والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه كأنك قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

ثم يستدل على صدق المفهوم الثاني وعدم لزوم الصدق في الأول فيقول: «فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق، أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه، وذلك العرض حادث أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثًا، لأنه إن كان قديمًا فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو هذا خلف لا يمكن».

وأما المفهوم الأول وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث؛ لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية إما متضادة وإما غير متضادة كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحد بعد آخر، ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بِوَهْيِ هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بأن بينوا في زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع ألا يوجد منها في المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها، أعني المشار إليه، لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب ألا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجودًا.

ثم يناقش ابن رشد مستند المتكلمين في دعواهم القائلة: إن ما يوجد

بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فيوضح أن هذه الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين: إما على جهة الدور وإما على جهة الاستقامة، فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها.

وأما التي تكون على استقامة مثل كون الإنسان من الإنسان وذلك الإنسان من إنسان آخر فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية؛ لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير[1].

وهذا هو ما يصدق فيه دعوى المتكلمين من أن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده.

«وإن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب وهو المصور له، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع، فليس يمتنع إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلًا لا نهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاص[2] لا نهاية لها.

وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانًا ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به، فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية[3].

ويتناول ابن رشد بالتفصيل ما ألمعنا إليه في (ج) من أن فرض العالم حادثًا لا يفضي بيقين إلى وجود الباري سبحانه.

ومحصل حديثه هنا هو أن المتكلمين يرون أن كون العالم حادثًا مما

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٤٣ تحقيق محمود قاسم بتصرف كبير.

(٢) هكذا بالأصل انظر مناهج الأدلة ص ١٤٣.

(٣) الأدلة ص ١٤٣، ١٤٤.

يترتب عليه بالضرورة وجود فاعل محدث له.

والمشكلة أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله - على حد تعبيره - أزليًا ولا محدثًا.

ذلك أن تقديره محدثًا يجعله مفتقرًا إلى محدث وذلك المحدث إلى محدث ويمر الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل.

وتقديره أزليًا يؤدي إلى ضرورة أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليًا فتكون المفعولات أزلية أيضًا، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقًا بفعل حادث.

وإنما قيل: إن أزليته تستوجب أن يكون فعله أزليًا تحاشيًا من القول بأن هذا الأزلي لم يكن فاعلًا ثم صار فاعلًا فيكون حينًا يفعل وحينًا لا يفعل الأمر الذي يستلزم أن يكون هناك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضًا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة فيمر الأمر إلى غير نهاية.

ويرى ابن رشد أن «ما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك»(١). إلى آخر ما وجه به كلامه هنا(٢).

ثانيًا: نقد ابن رشد لمنهج أبي المعالي:

يرفض ابن رشد منهج إمام الحرمين أبي المعالي الجويني في الاستدلال على وجود الإله.

---

(١) انظر سداد المتكلمين في جوابهم عن هذا بأسلوب الإمام الغزالي (مبحث الإرادة من كتابه: الاقتصاد في الاعتقاد).

(٢) انظر مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ١٣٥ - ١٣٦ بتحقيق د. محمود قاسم.

وهذا المنهج في إيجاز ينبني كما أوضحنا سلفًا على مقدمتين:

إحداهما: أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه.

والمقدمة الثانية: أن الجائز محدث وله محدث، أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر.

نقد المقدمة الأولى:

يرى ابن رشد في نقده المقدمة الأولى في منهج أبي المعالي. (العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه).

أن هذه المقدمة:

أ-خطابية في بادئ الرأي.

ب- ثم هي عند التحقيق كاذبة كذبًا ظاهرًا في بعض أجزاء العالم.

ج- ومشكوك في صحتها في البعض الآخر، وتلكم عبارته:

«فأما المقدمة الأولى فهي خطبية في بادئ الرأي.

وهي إما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودًا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها»[1].

وفي بعضه الأمر مشكوك؛ مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية إذا كان ذلك ليس معروفًا بنفسه، إذا كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الإنسان ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيهًا بما يعرض لمن

(١) لا يظهر لي ما يدعيه ابن رشد من أن (جواز كون الإنسان موجودًا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها) مما هو ظاهر كذبه بنفسه؛ وذلك من حيث إن ماهية الإنسان وحقيقته كونه حيوانًا ناطقًا دونما اعتبار من خلقة وهيئة أو شكل وصورة.

ينظر في أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع، وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن هذا المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله - أعني غايته - فلا يكون في ذلك عند هذا موضع حكمة، وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضروريًا فيه وهذا هو معنى الصناعة، والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم.

فهذه المقدمة من جهة أنها خطبية قد تصلح لإقناع الجميع ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم.

وإنما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئًا أكثر من معرفة أسباب الشيء، وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، كما أنه لو لم يكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلًا ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع.

وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الإبصار مثلًا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين والشم بالعين كما يتأتى بالأنف، وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيمًا تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك.

وبالجملة فهذه المقدمة - العالم بجميع ما فيه جائز... - ليست عقلية ولا شرعية.

أما أنها ليست عقلية فلمخالفتها البداهة الحسية في بعض أجزاء العالم

(أما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه)، ولأنها تتنافى مع روح العلم الذي يؤكد أن هناك أسبابًا وقوانين أودعها الله كونه.

ومن أجل ذلك كانت سخرية ابن رشد من أصحاب هذا الاتجاه عندما شبههم بالرجل العامي الذي يرى شيئًا مصنوعًا فيعتقد أنه يمكن أن يكون على نحو آخر مخالف لما هو عليه مع أدائه لنفس الوظيفة التي صنع من أجلها.

وأما أنها ليست شرعية؛ فلما تنتهي إليه من إنكار حكمة الله وعنايته بكونه، لقد أراد هؤلاء أن يؤكدوا المشيئة الإلهية المطلقة فانتهوا إلى إنكار الحكمة.

ويتحدث الدكتور قاسم عن مشكلة الإرادة التي تعلل بها هؤلاء فيقول: «إنها بمأمن من كل شبهة؛ وذلك لأن الله سبحانه يريد كل شيء عن علم تتكشف له به جميع الكائنات في جميع لحظات الزمن، وإرادته تعالى تختلف عن الإرادة البشرية التي تتردد بين عدة احتمالات جيدة ورديئة بسبب نقص العلم الإنساني وعجزه عن معرفة ما سيقع في المستقبل»[١].

ذلك هو نقد ابن رشد لهذه المقدمة القائلة: (العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه) ومتابعة الدكتور قاسم له، غير أن علماء الكلام قد يوجهون هذا النوع من الاستدلال بما يدعم الحكمة ويدفع هذا النقد يقول القاضي الإيجي: «الرابع الاستدلال بإمكان الأعراض وهو أن الأجسام متماثلة، فاختصاص كل بما له من الصفات جائز، فلابد في التخصيص من مخصص له».

ويقول السيد الشريف في شرحه (بإمكان الأعراض): مقيسة إلى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝﴾ [طه: ٥٠] أي أعطى صورته الخاصة وشكله

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية للدكتور/ قاسم ص ١٧٦.

المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به.

فها أنت ترى أن المستدلين بإمكان الأعراض وجواز كون العالم على مقابل ما هو عليه من الصفات والأحوال يصرحون بكون ذلك بما يطابق الحكمة والمنفعة المنوطة بالشيء المتغير.

نقد المقدمة الثانية:

أما المقدمة الثانية في دليل أبي المعالي على وجوده تعالى فيوجه ابن رشد إليها النقد التالي فيقول:

«وأما القضية الثانية، وهي القائلة إن الجائز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء.

فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليًّا ومنعه أرسطو، وهو مطلب عويص ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك وتعالى بعلمه وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادة ملائكته»(١).

وقد حاول إمام الحرمين الاستدلال على صحة مقدمته هذه (الجائز محدث) بقياس اقتراني حملي مركب من ثلاث مقدمات:

إحداها: أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوضعين الجائزين أولى منه بالثاني.

والثانية: أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدًا.

والثالثة: أن الموجود عن الإرادة هو حادث.

---

(١) يقول سبحانه: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران آية: ١٨].

والنتيجة: أن الجائز حادث.

ثم أضاف إلى قياسه هذا ما يدعم به المقدمة الثانية فقال: إن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه – من الخلاء – لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة.

وقد تتبع ابن رشد كلام إمام الحرمين بالنقد والتفنيد فأبان عن:

أ- تسليمه بصحة المقدمة الأولى «الجائز لابد له من مخصص...» إلخ، من حيث بداهتها.

ب-تسليمه بصحة المقدمة الثانية القائلة: «إن المخصص لا يكون إلا مريدًا». من حيث إن الطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين.

ج-كذب القول بأن العالم في خلاء يحيط به أو على أقل تقدير هو غير بين بنفسه، كما يلزم عن هذا القول أمر شنيع عند المتكلمين وهو أن يكون الخلاء قديمًا؛ لأنه إن كان محدثًا احتاج إلى خلاء ويتسلسل والتسلسل باطل، أو ينتهي إلى خلاء قديم وهو الأمر المرفوض لدى المتكلمين.

د-أما المقدمة الثالثة القائلة: «إن الموجود عن الإرادة محدث» فذلك كما يقرر ابن رشد غير بين؛ وذلك أن الإرادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه؛ لأن الإرادة من المضاف.

فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولابد حادث بالفعل.

وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم.

أما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة، أي التي لم يخرج مرادها إلى الفعل.

وبناء على ذلك فلو قال المتكلمون بحدوث الإرادة لوجب أن يكون

المراد محدثًا كما زعموا، ولكنهم يؤكدون استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم دون أن يكون لديهم برهان قطعي على دعواهم هذه.

ويخلص ابن رشد من هذا كله إلى "أن الطرق المشهورة للأشعرية (عمومًا) في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقًا نظرية يقينية ولا طرقًا شرعية يقينية... وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول(١).

ثالثًا: رفض ابن رشد لمنهج ومسلك الفلاسفة:

أبنا في الحديث عن منهج فلاسفة الإسلام تجاه الاستدلال على وجود الإله عن منهجين:

- منهج الفيلسوف العربي أبي يعقوب الكندي.
- منهج الفيلسوفين الفارابي وابن سينا.

ابن رشد وطريقة الكندي:

أوضحنا سلفًا استناد الكندي في استدلاله على وجود الإله على حدوث العالم.

وأوضحنا أيضًا أن دليله على (حدوث العالم) ينبني على مقدمتين:

أ-العالم متناهٍ من جهة الجسم (والجسم والحركة والزمان أمور متلازمة؛ فالعالم متناه من جهة الجسم و الحركة والزمان).

---

(١) انظر هذا التقول في مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد بتصرف كبير واستنتاج ص ١٤٤ – ١٤٨.

ب-والمتناهي حادث، فالعالم حادث.

وفي إطار ما يؤكده ابن رشد سلفًا عند رفضه لمنهج جمهور المتكلمين ومنهج أبي المعالي من أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر جامعة لوصفين: اليقين، والبساطة والوضوح.

أقول: في إطار هذين الوصفين نستطيع أن نؤكد في اطمئنان رفض ابن رشد لدليل الكندي وعدم تقبله إياه، ذلك أن الكندي عندما أراد البرهنة على حدوث العالم استخدم قضيتين أخذهما عن أرسطو وهما:

العالم متناهٍ من جهة الجسم، ثم زاد على ذلك بأنه ما دام متناهيًا من جهة الجسم فهو متناهٍ من جهاته كلها: الجسم والحركة والزمان، حيث كانت تلك من الأمور المتلازمة، والمقدمة الثانية: والمتناهي حادث.

ويقول الدكتور محمود قاسم[1]: "وعلى الرغم من وضوح هذا الدليل لم يفطن أرسطو إليه فقال بتناهي العالم من جهة الجسم وبعدم تناهيه من جهة الحركة والزمان، فإذا كان أرسطو يناقض نفسه فهل لنا أن نكلف العامة من الناس بمعرفة هذا الدليل؟

وهل نتوقع بالتالي أن يحتفل ابن رشد أو يتقبل دليل الكندي هذا ولا يرفضه، وهو الذي يشترط مرارًا في كتابه مناهج الأدلة الوضوح أو عدم التعمق في أدلة وجوده تعالى اقتداء بما نبه عليه الكتاب الكريم واستمسك به الصحابة رضوان الله عليهم.

ابن رشد ورفضه لمسلك الفارابي وابن سينا:

يستند هذان الفيلسوفان في الاستدلال على واجب الوجود بما يئول

(١) مقدمة د/ محمود قاسم على مناهج الأدلة ص ٢١.

بالآخرة إلى إمكان الذوات.

ويرى ابن رشد أن هذا الاتجاه يجر إلى الإذعان بالمقدمة الأولى في دليل أبي المعالي والقائلة: إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، والتي سبق أن أبنا عن تفنيدها وإبطالها بقول ابن رشد.

وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه المقدمة (العالم بجميع ما فيه جائز... إلخ) بوجه ما وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل، فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز.

وأن هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول.

ويعقب ابن رشد على ذلك بقوله: «وهذا قول في غاية السقوط، وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريًّا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري.

فإن قيل: إنما يعني بقوله ممكنًا باعتبار ذاته أي أنه متى توهم فاعله مرتفعًا ارتفع هو- قلنا: هذا الارتفاع هو مستحيل». ثم يقول ابن رشد:

«وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرنا القول إلى ذكره»(١).

والأشبه في رفض ابن رشد لطريقة الفارابي وابن سينا في الاستدلال على وجوده تعالى هو ما سبق أن كرره من أن البراهين المذكورة في القرآن الكريم والتي كلف الله تعالى بها الجميع من عباده وجعلها مبدأ لمعرفته

---

(١) انظر مناهج الأدلة تحقيق د/ محمود قاسم ص ٨٤٦.

سبحانه هي البراهين التي جمعت بين وصفين: اليقين، والبساطة، وذلك ما لا نجده متحققًا في طرق الفلاسفة ومسالكهم بما تثيره تلك الطرق من إشكالات عويصة وإلزامات قد يصعب الإجابة عنها.

الأمر الثاني: منهج ابن رشد وطريقته في الاستدلال على وجود الإله(١):

أما بعد أن أبرزنا رفض ابن رشد لأدلة المتكلمين والفلاسفة وتفنيده لطريقتهم فإنه يبقى أمامنا في الحديث عن ابن رشد أن نوضح منهجه وأسلوبه في الاستدلال على وجوده تبارك وتعالى.

وليس أصدق في ذلك ولا أدق من أن ننقل أسلوبه ونص عبارته، ليلمس القارئ بنفسه ويقدر بفكره منهج ابن رشد وطريقته في الاستدلال على وجود الحق سبحانه، يقول ابن رشد - في صورة سائل: «فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم».

ويجيب ابن رشد على ذلك بقوله: «الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين:

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ولنسم هذه دليل العناية.

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل: اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع.

---

(١) الأمر الأول ص ١١٤ وهو: رفض ابن رشد وتفنيده لطريقة المتكلمين والفلاسفة.

فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة[١] من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق.

فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضًا وهو الأرض.

وكذلك تظهر أيضًا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء[٢].

وكذلك أيضًا تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده.

وبالجملة فمعرفة ذلك؛ أعني منافع الموجودات- داخلة في هذا الجنس؛ ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات.

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود

---

(١) من أجل هذه الضرورة لم يشتغل ابن رشد بالاستدلال على صحة هذا الأصل الثاني القائل: «إن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد»، وإنما اشتغل بالاستدلال على صحة الأصل الأول القائل: «إن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان» وذلك بقوله. فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل ذلك باعتبار موافقة الليل والنهار... إلخ.

(٢) أي ما كان معروفًا قبل بالعناصر الأربعة.

السموات.

وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس.

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ﴿٧٣﴾﴾ [سورة الحج آية: ٧٣] الآية؛ فإنا نرى أجسامًا جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعًا أن هاهنا موجدًا للحياة ومنعمًا بها وهو الله تبارك وتعالى، أما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا -يقصد الناس- ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة.

وأما الأصل الثاني فهو أن كل مُخْترع فله مخترع؛ فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلًا مخترعًا له، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات، ولذلك كان واجبًا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات.

لأن من لم يعرف حقيقة شيء لم يعرف حقيقة الاختراع، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٨٥] وكذلك أيضًا من تتبع معنى الحكمة في موجودٍ موجودٌ؛ أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به- كان وقوفه على العناية أتم.

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع.

وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة فذلك بَيِّنٌ لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى.

وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع:

إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعًا».

ومما مثل به ابن رشد للنوع الأول قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ۝ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ۝﴾ [سورة النبأ آية: ٦: ١٦] وقوله ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا﴾ [سورة الفرقان آية: ٦١] الآية.

وللآيات المتضمنة دلالة الاختراع بقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝﴾ [سورة الطارق آية: ٥] ومما مثل به للآيات التي تجمع الدلالتين قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝﴾ [سورة البقرة آية: ٢١: ٢٢].

ويذكر ابن رشد أن هاتين الطريقتين -يعني دلالة العناية ودلالة الاختراع- هما بأعيانها طريقة الخواص، ويعني بالخواص العلماء والجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل؛ أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء

بالحس ما يدرك بالبرهان[1].

الفخر الرازي واحتفاله بدليل حدوث الصفات أو بدليل العناية والاختراع.

في أسلوب جزل مستفيض مستقص يتحدث العلامة الفخر الرازي بإسهاب في أهم كتبه وآخرها - المطالب العالية - عن طرق الفلاسفة والمتكلمين ومناهجهم التي سلكوا في إثبات إله لهذا العالم المحسوس.

وقد احتفل رحمه الله أيما احتفال بالاستدلال على وجوده تعالى بحدوث الصفات مؤكدًا رجحان هذه الطريقة على سائر الطرق لاطمئنان القلوب وصفاء النفوس بها وإذعان الأفكار والعقول لها؛ ومن أجل ذلك كانت الكتب الإلهية مملوءة من هذا النوع من الدلائل سيما القرآن الكريم.

وطفق رحمه الله في إطار هذا النوع من الاستدلال - أعني حدوث الصفات - يحلق في أجزاء العالم كله باحثًا ومفتشًا عن محل العبرة وموضع الآيات التي بثها الله تعالى في الأنفس والآفاق، مؤكدًا أن من تدبر في أجزاء العالم الأعلى والأسفل ظهر له أن هذا العالم مبني على الوجه الأصلح والأصوب والترتيب الأفضل والأتقن، وأن صريح العقل شاهد بأن وقوع الشيء على هذا الوجه لا يكون إلا بتدبير حكيم عليم مما يئول في النهاية بهذا المسلك إلى ما عرف بدليل العناية.

وهو إذ يحاول ضبط هذا النمط من الاستدلال على وجود الإله يقول: «محل الاعتبار إما أن يكون هو العالم الأعلى أو العالم الأسفل.

---

(١) انظر مناهج الأدلة ص ١٥٠ - ١٥٣ تحقيق د/ قاسم.

فإن كان محل الاعتبار هو موجودات العالم الأسفل فهذا يقع على وجوه:

أحدها: العجائب الكثيرة التي أودعها الله تعالى في بدن الإنسان، وتمام الكلام مذكور في كتاب تشريح بدن الإنسان.

وثانيها: العجائب الكثيرة التي أودعها الله في روح الإنسان ونفسه، وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب النفس.

وثالثها: عجائب أحوال الحيوانات، وتفاصيلها مذكور في كتاب الحيوان.

ورابعها: عجائب أحوال النبات، وهي مذكورة في كتاب النبات.

وخامسها: عجائب أحوال المعادن وهي مذكورة في كتاب المعادن، أعني خواصها وتأثير بعضها في بعض، وتولد العجائب والغرائب من كيفية امتزاجاتها وكتب الإكسير قد تدل على أحوال كثيرة منها.

وسادسها: عجائب أحوال الآثار العلوية.

وسابعها: عجائب صفات العناصر، وهي مذكورة في كتاب صفات العناصر.

وثامنها: العجائب الحاصلة بسبب المناسبات المعتبرة بين تلك الأشياء وكيفية معونة كل واحد في حفظ نوع الباقي».

ويتحدث رحمه الله عن مواضع الاعتبار في العالم الأعلى فيذكر في ذلك وجوهًا منها:

أ- معرفة طبائع أجرام الكواكب.

ب- معرفة مقاديرها وأحجامها.

ج- معرفة حركاتها المختلفة ومقدار هذه الحركات من السرعة والبطء

ووقوع ذلك على الوجه الأصوب والأصلح.

فبسبب الحركة اليومية يتعاقب الليل والنهار مع كثرة ما فيهما من المصالح.

وبسبب الحركة الشهرية الحاصلة بسبب القمر تكثر المصالح.

وبسبب الحركة السنوية الحاصلة بسبب الشمس تحصل الفصول الأربعة التي لا يعرف كمية مصالحها إلا الله.

ويستعرض الفخر الرازي المصالح الحاصلة بسبب القمر فيقول: «إن الأشجار والغروس إذا غرست والقمر زائد والضوء مقبل إلى وسط السماء قويت وكثرت، وكذا الفول والرياحين والبقول والأعشاب والقرع والخيار والبطيخ تنمو نموًّا بالغًا عند ازدياد الضوء؛ فأما وسط الشهر عند حصول الامتلاء فهناك يعظم النمو، حتى إنه يظهر التفاوت في الليلة الواحدة والاستقراء خير شاهد».

وقد تحدث رحمه الله- في إطار هذا النوع من الاستدلال عن كيفية تولد الإنسان من النطفة – حديثًا عجبًا مقنعًا كل الإقناع عميقًا كل العمق مستوفيًا أقصى ما يكون الاستيفاء فيقول – في الفصل الثاني والعشرين[1] في الاستدلال على وجود الإله الحكيم الرحيم بكيفية تولد الإنسان من النطفة:

«إن بنية الإنسان مركبة من أعضاء مختلفة في المقدار والشكل والترتيب والصلابة والرخاوة، ثم إن هذه البنية مع اختلاف أجزائها في الصفات والأحوال نراها متولدة من النطفة.

---

(١) من المطالب العالية بتحقيقنا ج١ ص ٢٥٧ بمكتبة كلية أصول الدين.

ثم نقول: هذه النطفة إما أن تكون جسمًا متشابه الأجزاء في نفس الأمر، وإما أنه وإن كان متشابه الأجزاء بحسب الحس إلا أنه مختلف الأجزاء في الحقيقة، وذلك لأن المني جسم ينفصل من ذوبان الأعضاء فينفصل من اللحم جزء حصلت فيه الطبيعة اللحمية ومن العظم جزء حصلت فيه الطبيعة العظمية، وكذا القول في جميع الأجزاء والأبعاض، واعلم أن كثيرًا من الطبيعيين ذهبوا إلى هذا القول واحتجوا على صحته بوجوه:

الأول: عموم اللذة في جميع الأعضاء عند انفصال النطفة.

والثاني: مشاكلة أعضاء المولود لأعضاء الوالدين...إلخ.

والثالث: أنه لو حصل الخلل في عضو من أعضاء الوالدين فقد يحصل مثله في الولد، وكذا القول في الشامات والعلامات الموجودة في جلد الوالدين فإنه يحصل في جلد الولد مثله»... إلخ.

ثم يقول: "وإذا عرفت هذا فاعلم أنا نذكر كيفية الاستدلال بتكون البدن من المني على وجود الصانع الحكيم على كل واحد من القولين.

أما على القول بأن جسم المني متشابه الأجزاء في الحقيقة فتقرير الدليل أن نقول: إن جسم المني متشابه الأجزاء في الحقيقة وفيه حرارة الرحم والقوة الطبيعية وتأثير بالطبائع والأنجم والأفلاك -حسب ما يزعم الزاعمون- إلى جميع أجزاء ذلك المني على السوية، والقابل إذا كان متشابه الأجزاء وكانت نسبة تأثير الفاعل إلى جميع تلك الأجزاء على السوية فعلى هذا التقدير يجب أن يكون الأثر متشابهًا وأن يكون الفعل متساويًا، فكان يجب أن يكون بدن الإنسان جسمًا متشابه الأجزاء في الطبع والصفة والخاصية ومعلوم أنه ليس كذلك.

وأيضًا فمذهب الحكماء أن القوة الواحدة إذا عملت في المادة الواحدة

وجب أن يكون الشكل الحاصل هو الكرة.

فكان يلزم أن يتكون بدن الإنسان من:

أ- جسم واحد متشابه الأجزاء في الطبيعة.

ب- وأن يكون شكله هو الكرة.

وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن المؤثر في تكوين بدن الإنسان ليس هو القوة الطبيعية بل الإله الحكيم الرحيم.

وأما على القول بأن جسم المني مركب من أجزاء مختلفة الطباع فنقول: إن تقرير هذا الدليل بناء على هذا القول من وجهين:

الأول: أن كل مركب فإنه ينتهي تحليل تركيبه إلى البسائط، فإذا كان جسم المَني مركبًا من أجسام مختلفة الطبائع، وكل واحد من تلك الأجسام يجب أن يكون بسيطًا في نفسه والقوة العاملة في تلك المادة البسيطة قوة واحدة، والقوة البسيطة العاملة في المادة البسيطة لا تفيد إلا شكلًا متشابهًا وهو الكرة، فحينئذ يلزم أن يكون جسم الإنسان مشكلًا بشكل كرات مضمومة بعضها إلى بعض، ولما لم يكن الأمر كذلك فقد فسد هذا القول.

والوجه الثاني: أن جسم المني جسم رطب والجسم الرطب لا يحفظ وضع الأجزاء وترتيبها، فالجزء الذي يكون مادة للدماغ جزء مخصوص والجزء الذي يكون مادة القلب جزء آخر، وإذا كان الجسم الرطب لا يحفظ الوضع والترتيب فلعل الجزء الذي هو مادة القلب يحصل فوق والجزء الذي هو مادة للدماغ يحصل في الوسط، فحينئذ يجب أن يتولد ذلك الإنسان بحيث يصير قلبه فوق. ودماغه في الوسط، وحيث لم يحصل الأمر كذلك ألبتة علمنا أن حصول جواهر هذه الأعضاء وحصول ما لها من الترتيب إنما كان بتخليق إله قدير حكيم عليم لا بتأثير الطبائع

والأفلاك؛ فإن من لا يكون عليمًا حكيمًا امتنع أن يصدر عنه الأفعال المحكمة المتقنة الموافقة للمصالح.

وهذا دليل قوي كامل ولقوة ظهوره ذكره الله تعالى في القرآن العظيم في أكثر من ثمانين موضعًا».

وقد ذكر الفخر – عقيب عرضه لهذا الدليل ووصفه إياه بأنه دليل قوي كامل– وجوهًا من الاعتراضات قد تتردد على ألسنة بعض الطبيعيين الذين يسندون هذه الأفعال الرائعة المتقنة إلى فعل الطبيعة، وتطوف برءوس بعض الماديين من الملاحدة المكابرين في وجود الإله العظيم بغير سلطان أتاهم إلا كبر ما هم ببالغيه، ثم كرّ عليها بالنقد والتفنيد ودحضها بالأدلة الباهرة والحجج القاهرة وختم ذلك بقوله:

«وعند هذا يظهر للعقل السليم أن الوجوه المتكلفة المذكورة في بيان أنه يجوز صدور هذه الآثار العجيبة الحاصلة في تخليق بدن الإنسان عن الطبيعة المحضة الخالية عن العلم والقدرة وجوه ضعيفة خسيسة جارية مجرى إخفاء قرص الشمس بكف من التراب».

وفي موضع آخر(١) من حديثه عن إثبات الإله بحدوث الصفات يحدد وجه الفضل في هذه الطريقة ومكان الحسن منها ويؤكد نفعها وعظيم تأثيرها في العقل والقلب، ومن ثم رجحانها على طرق المتكلمين والفلاسفة فيقول: (إن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب إلى الحق والصواب؛ وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة، وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات.

---

(١) انظر ص ٢٧٤ ج١ المطالب العالية بمكتبة كلية أصول الدين.

وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد، وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصب وجرب مثل تجربتي علم أن الحق ما ذكرته).

هذا، والمتصفح (للمطالب العالية) يجد هذا النمط من الاستدلال على وجود الإله- أعني حدوث الصفات والمسمى عند ابن رشد بدليل العناية والاختراع- بارزًا لدى أوائل المسلمين ومنذ عهد صحابة الرسول ﷺ والتابعين، فينقل لنا الإمام الفخر الرازي في كتابه المطالب ما يلي:

أ- «سئل عمر بن الخطاب عن الدليل (أي على وجود الإله) فقال: إن الناس يبالغون في تعظيم الأعاجم، حيث استخرجوا علم الشطرنج. فإنهم وضعوا طريقًا عجيبًا يظهر في الرقعة المختصرة أنواعًا من اللعب والمناسبات غير متناهية»، ثم قال: «وإن رقعة وجه الإنسان أصغر من رقعة الشطرنج، وإن تلك المناسبات الموضوعة في بيوت الشطرنج قد ينتقل من بيت إلى بيت، وأما الأعضاء الموضوعة في رقعة وجه الإنسان فإنها لا تنتقل عن أمكنتها، ثم مع هذه الأحوال فإنك لا ترى إنسانين في المشرق والمغرب يتشابهان في صورة الوجه ألبتة، وهذا يدل على كمال قدرة هذا الخالق المصور، حيث أظهر الأنواع التي لا نهاية لها من التفاوت في هذه الأجسام القليلة الموضوعة في هذه الرقعة الصغيرة.

ب- وكان علي بن أبي طالب يقول: سبحان من بصر بشحم وأسمع بعظم وأنطق بلحم.

ج- سئل جعفر الصادق ﷺ عن هذه المسألة أيضًا فقال: شاهدنا

قلعة حصينة ملساء ظاهرها كالفضة المسبوكة وباطنها مملوء من الذهب المذاب والفضة المذابة، ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير؛ فلابد من مدبر يدبره وصانع يخلقه.

وعنى بالقلعة البيضة، وبالحيوان الفرخ.

د- سأل بعض الدهرية أبا حنيفة عن الدليل فقال: اصبروا فإن قلبي مشغول ببعض المهمات وإذا فرغت منه أجيبكم بذلك الدليل، فقالوا: وما ذلك المهم؟ فقال: إن أمتعتي من ذلك الجانب من دجلة، وأن بعضًا يذهب بنفسه إلى ذلك الجانب، وتلك الأمتعة تقع في تلك السفينة من تلقاء ذواتها وتمتلئ السفينة من تلك الأمتعة وتعود إلى هذا الجانب، وتخرج الأمتعة من تلقاء نفسها وتقع على الأرض، وأن تلك السفينة تعود مرة أخرى إلى ذلك الجانب، فقلبي متعلق بهذا المهم، فاصبروا إلى أن يتم.

فقالوا: يا أبا حنيفة هذا الكلام لا يقوله إلا معتوه، قال: ولم؟ قالوا: لأن حدوث هذه الأحوال وظهور هذه الأفعال لا يعقل إلا بحافظ يعقلها وفاعل يدبرها، فكيف يعقل حدوثها من غير فاعل؟ فقال أبو حنيفة: فالآن أقررتم بوجود الإله؛ لأن أحوال هذا العالم ليست أقل درجة من أحوال هذه السفينة، فإن كان صريح العقل شاهدًا بأن هذه الأحوال لا تتم إلا بمدبر ومقدر فالأولى أن لا يتم أحوال هذا العالم إلا بمدبر ومقدر».

ابن تيمية ومنهجه في الاستدلال على وجود الإله:

المتتبع لمنهج الإمام ابن تيمية في الاستدلال على وجود الحق سبحانه يلمس مدى رفضه لطرق المتكلمين والفلاسفة من واقع ما يقرره رحمه الله

ويؤكده من ضرورة أن يتحقق في الدليل على وجوده تعالى عنصران.

أحدهما: الوضوح والجلاء والبعد عن التعقيد والتعمق بحيث تتفق العقول في مختلف مستوياتها على صحته وسلامة مقدماته.

أما العنصر الآخر: فهو أن يكون الدليل من نوع الأدلة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز إليها ودعا منها جميع الناس على تفاوت مداركهم واختلاف مشاربهم إلى الإقرار بوجوده سبحانه.

وفي هذا الإطار يستدل على وجوده تعالى بخلق الإنسان وخلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار وإنزال الماء من السماء وإنبات الزرع وإخراج الثمار، إلى غير ذلك من بديع المصنوعات وعجائب المشاهدات من مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾[الرعد: ٣-٤]. وقوله: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴿٧﴾﴾ [الطارق: ٥: ٧].

وفي ذلك يقول ابن تيمية: «فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة هي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل

القرآن عليها وهدى الناس إليها وبينها وأرشد إليها.

فأما أنها عقلية؛ فإن نفس كون الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن ومولودًا ومخلوقًا من نطفة ثم من علقة لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم؛ سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر.

وأما أنها شرعية؛ فإن الرسول أمر أن يستدل بها بعد أن استدل بها هو، وبهذا يعلم توافق العقل والشرع في هذه المسألة»[1].

ابن القيم والاستدلال على وجوده تعالى:

تتبع ابن قيم الجوزية خطوات أستاذه الإمام ابن تيمية والتزم نمطه في الاستدلال على وجود الحق جل ثناؤه؛ فرفض مسلك الحكماء، وهو طريق الإمكان وامتناع التسلسل إلى ما لا نهاية له في جانب الماضي.

كما رفض مسلك (جمهور) المتكلمين المستند إلى حدوث الذوات بتقسيم العالم إلى جواهر وأعراض، وبيان أن الأعراض حادثة والجواهر لا تخلو عن الأعراض وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فالعالم حادث وكل حادث فله محدث وهو الله تعالى، وذلك لأمرين:

الأول: ما تشتمل عليه تلك الطرق من مقدمات كلامية مستغلقة وأقيسة منطقية قد تستعصي على كثير من خاصة العلماء وأهل الجدل بله جمهور الناس وعامة الخلق.

الأمر الثاني: مجافاتها لأسلوب القرآن الذي دعا منه رب العالمين الناس جميعًا على اختلاف فطرهم ومستوياتهم إلى الإيمان به والإقرار بوجوده، ونعني به هذا الأسلوب المستند إلى النظر في أنحاء العالم أجمع بما يضمه من

---

(١) النبوات ص ٤٨.

إنسان وحيوان ونبات وجماد، وما يقوم عليه الكون من عجيب الصنعة ودقيق الحكمة وروعة النظام وبديع الإتقان، وفي ذلك يقول ابن القيم في كتابه (مفتاح دار السعادة)[(١)]:

«إذا تأملت ما دعا الله سبحانه في كتابه عباده إلى الفكر فيه أوقعك على العلم به سبحانه وتعالى وبوحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله؛ من عموم قدرته وعلمه وكمال حكمته ورحمته وإحسانه وبره ولطفه وعدله ورضاه؛ فبهذا تَعرَّف إلى عباده وندبهم إلى التفكر فيه، ونذكر لذلك أمثلة مما ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه ليستدل بها على غيرها.

فمن ذلك خلق الإنسان؛ وقد ندب سبحانه إلى التفكير فيه والنظر في غير موضع من كتابه كقوله سبحانه: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥﴾ [سورة الطارق آية: ٥] وقوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾ [سورة الذاريات آية: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ﴾ [سورة الحج آية: ٥]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٢٠ فَجَعَلْنَـٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝٢١ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۝٢٢ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَـٰدِرُونَ ۝٢٣﴾ [سورة المرسلات آية: ٢٠ : ٢٣]».

وفي كتابه (التبيان في أقسام القرآن)[(٢)]: يستدل على وجوده تعالى

---

(١) مفتاح دار السعادة، ص ٢٠٤.

(٢) التبيان في أقسام القرآن، ص ٢٩٨.

بالآيات الكونية، ويسوق من الأمثلة ما يبلغ به غايته ومن ذلك قوله: «فلو سألت الأرض من فرق أجزاءها هذا التفريق؟ ومن خصص كل قطعة منها بما خصها به؟ ومن ألقى رواسيها وفتح فيها السبل. وأخرج منها الماء والمرعى؟ ومن بارك فيها وقدر فيها أقواتها وأنشأ فيها حيوانها ونباتها، ومن يبدأ الخلق ثم يعيده إليها ثم يخرجه منها؟ ومن ذلل مسالكها ووسع أنهارها وأنبت أشجارها وأخرج ثمارها؟ ومن بسطها وفرشها ودحاها؟ ومن جعل بينها وبين الشمس والقمر هذه المسافة لمصلحتها ولينتفع بها؟ لقالت: كل ذلك صنع الرب الحكيم العليم سبحانه وتعالى عما يصفون».

ومما يتكئ عليه ابن القيم في هذا الميدان عالم الطير والحشرات، وكيف ألهمها المولى سبحانه ما به قوامها في مأكلها ومشربها وبناء أعشاشها وتربية أولادها.

فيقول في عالم الطير: «ومن علم الحمامة إذا حملت أن تأخذ هي والأب في بناء العش وأن يقيما له حروفًا تشبه الحائط ثم يحدثا فيه طبيعة أخرى، ويقلبا البيض في الأيام؟ ومن قسم بينهما الحضانة والكد؟ فأكثر ساعات الحضانة على الأنثى وأكثر ساعات جلب القوت على الأب؛ فإذا خرج الفرخ علما ضيق حوصلته عن الطعام فنفخا فيه نفخًا متداركًا حتى تتسع حوصلته، ثم يزقانه اللعاب أو شيئًا قبل الطعام هو كاللبن للطفل، ثم يعلمان احتياج الحوصلة إلى دباغ فيزقانه من أصل الحيطان من شيء بين الملح والتراب تندبغ به الحوصلة، فإذا اندبغت زقاه الحب، فإذا علما أنه أطاق اللقط منعاه الزق على التدريج.

ومن علم المرسلة منها إذا سافرت ليلًا أن تستدل ببطون الأودية ومجاري المياه والجبال ومهاب الريح ومطلع الشمس ومغربها فتستدل

بذلك وغيره على طريقها»[١].

وهكذا يتناول ابن القيم في أسلوب سهل وعبارة قوية السبك ما يشاهد في عالم الحيوان من بديع الصنع وعجيب الفعال مما يأخذ بالألباب ويثير الدهشة والاستغراب ثم يقول: «وهذا كله من أدل الدلائل على وجود الخالق لها سبحانه وعلى إتقان صنعه وعجيب تدبيره ولطيف حكمته مما يعلم به كل عاقل أنه لم يخلق عبثًا، ولم يترك سدى...» إلخ.

فهذه أمثلة تدلنا على المنهج الذي اتبعه (ابن القيم) في الاستدلال على وجود الله تعالى وكيف أنه لم ينظم الأقيسة المنطقية والأدلة العقلية بل استدل بظاهر الشرع وعجائب الطبيعة على وجود الخالق المدبر لهذا الكون[٢].

* * *

(١) شفاء العليل لابن القيم ص ٧٦، ٧٨.

(٢) ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي للدكتور عوض الله حجازي ص ١٤١.

العلماء المعاصرون
ودليل النظام والإتقان في الإبداع

من العلماء المعاصرين صفوة منتخبة في شتى فروع العلوم المادية وجوانبها المختلفة.

وقد أسهم هؤلاء المبرزون كل في نطاق تخصصه ودراساته المكثفة بقدر صالح في مجال الاستدلال على وجود الإله من واقع ملاحظاتهم وتجاربهم وأبحاثهم الموسعة والعميقة في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء مما يمكن أن نطلق عليه اسم: دليل النظام والإتقان في الإبداع، وهو ما كان يطلق عليه قديمًا، دليل الحدوث في الصفات، أو: دليل العناية والاختراع كما أوضحنا.

وقد أعانهم على ذلك ومكن لهم وأطلعهم على كثير من الآيات البينات المبثوثة في الأنفس والآفاق تلك الاكتشافات الكونية المتقدمة والأجهزة العلمية المتطورة.

وفي مقدمة هؤلاء المبرزين- على سبيل المثال الصالح للاكتفاء به في توضيح هذا المنهج وليس الحصر الذي يتجاوز الإمكان ويخرج بنا عن السداد.

أ- الأستاذ الجليل الدكتور أحمد زكي الحاصل على دكتوراه في الفلسفة ودكتوراه في العلوم.

ب- الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد صاحب العبقريات.

ج-المفكر الإسلامي الكبير وحيد الدين خان مؤلف كتاب: (الدين في مواجهة العلم)، و (الإسلام يتحدى)، وحكمة الدين.

ومن المؤمنين بمنهج الرد على النظريات العلمية بالعلم نفسه وليس

بمجرد دعوى تصادمها مع الدين بل هو من أوائل مؤسسي هذه المدرسة.

أ- فضيلة الأستاذ هلال علي.

وسنحاول قدر الطاقة أن نقدم نماذج مما سجله هؤلاء الأعلام البررة بدينهم وعقيدتهم في مجال الاستدلال على وجود الخالق والمدبر لهذا الكون مما سميناه بدليل النظام والإتقان في الإبداع، وهو الأمر الذي يكشف بالتالي عن مدى تطور هذا الدليل وتألقه على أيدي هؤلاء العلماء المعاصرين.

فالأستاذ الدكتور أحمد زكي يتحدث عن دوران الشمس حول نفسها، وعن دوران الكواكب حول نفسها وحول الشمس من غرب لشرق ثم يقول: «نذكر كل هذا فيما نذكر تدليلًا على النسق الواحد الذي تجري عليه الأسرة كلها الشمس وبنوها فلو أنها فرقة راقصة صامتة لاعبة لاتفقت حركاتها إذ يدور راقصوها وراقصاتها على فقار ظهورهم وظهورهن، وفي مدارات حول أم لهن واحدة هي أيضًا حيث هي راقصة وهي مدارات للرقص دارت واتسعت حتى لا يزحم بعضهم بعضًا ومالوا جميعًا برءوسهم وملن واختلفوا واختلفن ميلًا زيادة في الجمال وإمعانًا في الإغراء.

وأعجب من كل هذا أن الشمس لا تثبت حيث هي من السماء. إنها تسير... وإنها تحمل معها أسرتها كما تسير الهرة تتبعها هريرات[1].

والنجوم أيضًا تدور من غرب لشرق وأقربها يبعد عن الشمس فوق الأربع من السنوات الضوئية أي أن النور وسرعته ١٨٦٠٠٠ ميل في الثانية يقطع المسافة من الشمس إلى أقرب نجم في نحو أربع سنوات؛ إنه على مسافة تبلغ نحوًا من ٢٦,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ ميل أى ٢٦ مليون

---

(١) انظر كتابه القيم: مع الله في السماء ص ١٤٧.

مليون ميل، إنك لو مثلت الشمس بنقطة من حبر على هذه الصفحة لتمثل أقرب نجم بنقطة أخرى تبعد عن النقطة الأولى بنحو ٤ أميال.

ومن النجوم عمالقة وأقزام، ومن أمثلة العمالقة: «منكب الجوزاء» إن قطر هذا النجم يبلغ ٤٦٠ مثلًا من قطر الشمس، فحجمه قارب أن يكون مائة مليون من حجم الشمس، وفي العمالقة ما هو أكبر.

إن هذه النجوم رغم بعدها عن الشمس وضخامتها المذهلة تدور أيضًا من غرب لشرق.

والمجرة أو سكة التبانة كذلك تدور من غرب لشرق، وهي قرص مفرطح قطره نحو ١٠٠٠,٠٠٠ سنة ضوئية، والسنة الضوئية مسافة مقدارها ٦ مليون مليون ميل؛ فقطر هذا القرص نحوًا من ألف مليون مليون ميل وارتفاعه نحو عشر ذلك، وتكشف المناظير الحديثة عن نجوم المجرة فتبلغ نحوًا من ١٠٠٠٠٠٠ مليون نجم وشمسنا إحدى هذه النجوم.

والأرض والشمس والكواكب تقع من قرص المجرة على بعد ٣٠٠٠٠ سنة ضوئية من مركزه وعلى بعد ٢٠٠٠٠ سنة ضوئية من أقرب طرف له.

ثم المجرة على ضخامة أمرها هذا إن هي إلا واحدة من مجرات أخرى غيرها يبلغ عددها مائة ألف مليون مجرة» (ص ٧٤ العلم والحياة لمشرفة بك).

ويقول الدكتور أحمد زكي في ختام حديثه عن المجرة: «وتسأل: وفي أي اتجاه تدور؟ وهل أنا في حاجة إلى إجابة؟ إن على الوحدة الشاملة للكون أن تجيب: إن المجرة تدور كما دارت الأرض والشمس والنجوم من غرب لشرق على عكس ما تدور عقاب الساعة.

أقول: فإذا رجعنا القهقرى وعدنا إلى الذرة في صغرها الذي تعجز كل

العقول عن تصوره حيث لا تقاس بالمليمتر ولا بجزء من الألف من الملي، وإنما تقاس بجزء من مليون من المليمتر مقسومًا على عشرة إنها تقاس بجزء من عشرة ملايين من المليمتر.

أقول: إذا رجعنا إلى الذرة وجدنا من لبناتها التي بنيت منها ما يسمى بالإلكترون وهو وحدة الكهرباء، ولوجدناه يدور حول نواة الذرة كما تدور الكواكب السيارة حول الشمس.

إنه يدور من غرب لشرق؛ فأي قوة هائلة وأي إله عظيم جليل مدبر حكيم يمسك هذا كله، الذرات المتناهية في الصغر، والأجرام البالغة في الكبر ويخضع الكل لقانون عام صارم ينحني ويستجيب له الجميع؟!

ويقول الدكتور أحمد زكي بعد حديثه الممتع المتألق عن وحدة عناصر الكون (الكواكب والشمس ونجوم مجرتنا هذه والمعروفة بسكة التبانة، ونجوم في مجرات نركب إليها الضوء فلا نبلغها إلا بعد مئات الملايين من السنين) وبعد إرجاعه هذه العناصر إلى لبنات ثلاث: إلكترونات فبروتونات فنيوترونات.

وحديثه عن وحدة القوى، وردها إلى أصل واحد هو تلك القوة المغناطيسية الكهربائية، يقول في ختام حديثه هذا:

«ويقول أينشتين - وهو أعلم علماء الأرض في الكون وظواهره وأحقهم بالكفر إن كان علم يدعو إلى كفر، وأولاهم باتباع ما اعتاد بعض علماء الغرب ومقلدوهم من أهل الشرق من إغفالهم ذكر الله - يقول أينشتين: إن الشعور الديني الذي يستشعره الباحث في الكون هو أقوى حافز على البحث العلمي وأنبل حافز».

ويقول: «إن ديني هو إعجابي في تواضع بتلك الروح السامية التي لا

حد لها تلك التي تتراءى في التفاصيل الصغيرة القليلة التي تستطيع إدراكها عقولنا الضعيفة العاجزة، وهو إيماني العاطفي العميق بوجود قدرة عاقلة مهيمنة تتراءى حينما نظرنا في الكون المعجز للأفهام؛ إن هذا الإيمان يؤلف عندي معنى الله»(١).

العقاد ومواجهة الانبثاقيين بدليل النظام والإتقان:

أما أستاذنا العقاد فيسوق حججه القاهرة لهؤلاء الذين يزعمون أن المادة تتجه إلى التركيب تلقائيًّا فتنبثق منها الحياة دون حاجة إلى إله فيقول:

«أما القول بأن المادة تتجه إلى التركيب فتنبثق الحياة منها ضرورة في بعض الأحوال فليس فيه تفسير لظهور الحياة، بل كل ما فيه أنه وصف لظواهر الحياة التي يقع عليها الحس ونعرفها بالاختبار».

ويبرز رحمه الله ما يخلقه تفسير ظهور الحياة حسب التصور المادي من تساؤلات حائرة تفصح عن عجز هذه النظرية وتعثر خطاها وتصدع بنيانها الأمر الذي يضطر العقل معه إلى الإذعان بأن ظهور الحياة من صنع خالق مريد فيقول:

«ولكن هذا القول (يعني أن المادة تتجه إلى التركيب فتنبثق منها الحياة) لا يفسر لنا اختصاص بعض الأجزاء بظهور الحياة فيها دون جميع الأجزاء التي تشتمل عليها الأكوان في الأرض والسماء؛ فإن أجزاء المادة قد بدأت معًا ولم تبدأ بفروق بينهما تستلزم أن يتركب بعضها ويبقى سائرها بغير تركيب.

---

(١) انظر هذه النقول في كتاب مع الله في السماء للدكتور أحمد زكي ١٧٨ – ١٧٩ – ١٨٨ – ١٩٠ – ١٩١ – ٢٠٠ – ٢٠٦ – ٢٠٧ – ٢٠٨.

فلماذا وقع فيها هذا الاختلاف؟

بل لماذا كان هذا الاختلاف مقصودًا لتدبير البيئة التي تعيش فيها الحياة، وموافقة هذه البيئة لمطالب الأحياء من غذاء وحركة وامتياز عما حولهم من الجماد؟».

وفي موضع آخر في هذا الصدد يسلك أسلوب الترديد بين أمرين لا معدى عنهما في أمر ظهور الحياة ليتأدى من ذلك إلى ضرورة القول بظهور الحياة من صنع خالق مريد فيقول:

"ولا يسع العقل في أمر ظهور الحياة إلا أن يأخذ بأحد القولين

فإما أنها من خواص المادة ملازمة لها فلا حاجة بها إلى خالق مريد.

وإما أنها من صنع خالق مريد يعلم ما أراد؛ فإذا كان هذا العالم كله مادة ولا شيء غير المادة لزم من ذلك أن المادة أزلية أبدية لا أول لها ولا آخر، وأنها موجودة منذ الأزل بكامل قواها وجملة خصائصها، وأن خصائصها ملازمة حيث كانت بغير تفرقة بين المادة في هذا المكان من الفضاء والمادة في غير ذلك المكان.

ولا معنى إذن لظهور الحياة في كوكب دون كوكب، وفي زمان دون زمان، ولا معنى أن تظل خصائص الحياة بلا عمل ملايين الملايين من السنين بل فوق ملايين الملايين من حساب السنين، ثم تظهر بعد ذلك في زمان يحسب تاريخه بالآلاف ولا يقاس إلى الأزل الذي لا يدخل في حساب.

والمسألة هنا مسألة اضطرار لا اختيار فيه فلو كانت إرادة مريد لجاز تقدير زمن دون زمن وكوكب دون كوكب؛ لأن التقدير طبيعة الاختيار والإرادة، ولكنها خصائص ضرورية لا تملك الاحتجاب من أزل الآزال قبل أن تظهر على الكرة الأرضية أو غيرها من الكواكب في هذا الأمد

المحصور من الدهور.

فأين كانت خصائص التركيب منذ أزل الآزال؟

ولماذا يكون التركيب محتاجًا إلى زمان إذا كان من طبيعة المادة وكانت طبيعة المادة ملازمة لها منذ وجد لها وجود؟

ولماذا يحتاج التركيب إلى هذا المقدار من الزمان بعينه ولا يتم في غير جزء من المادة وفي غير مكان محدود من الفضاء؟

إن المسألة ليست مسألة ألف سنة ولا عشرة آلاف سنة ولا مليون ولا عشرة ملايين ولا ألف مليون ولا ملايين الملايين من السنين.

ولكنها مسألة أبد لا يحصى من بداية العالم وليست له بداية تقف عندها العقول.

فلماذا تأجلت خصائص الحياة كل هذا الزمان الذي لا يدخل في حصر ولا إحصاء؟

ولماذا اختلف التوزيع والتركيب في أجزاء الفضاء وآماد الزمان؟

ولماذا جاءت الحياة مصادفة ثم دامت هذه المصادفة بكل ما يلزم لدوامها من تدبير، وليس للمادة الصماء تدبير؟

على العقل أن يبدي أسبابه لترجيح القول بهذه الفروض على القول بظهور الحياة من صنع خالق مريد، ولا نعرف أسبابًا لترجيح الفرض العسير على الفرض اليسير.

والفرض اليسير هو الفرض الآخر، وهو أن الحياة قد ظهرت من صنع خالق مريد، وأننا إذا فاتنا أن نعلم مقاصده كلها أو بعضها فليس في ذلك ما يأباه العقل أو ينفيه؛ لأن الخالق المريد هو الذي يعلم مراده كله ولا يلزم من ذلك أن يعلمه كل عاقل ويحيط به كل عاقل».

ويبرز الأستاذ العقاد تلك الخصائص التي تتميز بها خلايا الحياة من قابلية التكرار والتنويع وتعويض النقص وحفظ النوع وتجديده على النحو الذي ينفرد به نوع كل من الأنواع.

فيقول: «وإن تعجب فعجب هذا التنويع المعجز الذي يظهر من خلية واحدة يضعها الذكر ضمن ملايين أخرى من الخلايا وخلية واحدة تضعها الأنثى، فتعمد كل منهما إلى كروموسوماتها الثمانية والأربعين[١] فتتخلى عن نصفها، ثم يلتقيان فيندمجان ويتألف منهما خلية واحدة ذات ثمانية وأربعين كروموسومًا، وهو العدد المقرر لكل الخلايا الحية، ثم تأخذ هذه الخلية في الانقسام فتنقسم وتنقسم بالمقدار اللازم لتكوين الجسم، ويبهرك – حتى ما تتمالك نفسك – أن تذهب كل خلية إلى موضعها في

---

(١) الكروموسومات: خيوط دقيقة تدثرها النواة بغلاف رقيق وظيفتها حمل الصفات الوراثية(دورات الحياة للدكتور عبدالمحسن ص ٢٩، ٣٠).
هذا، وليس الشأن أن يكون عدد الكروموسومات في كل الخلايا الحية ٤٨ أو أقل أو أكثر، أو مختلفًا باختلاف النوع والجنس من الحيوان والنبات حسبما ترى بعض الأبحاث من أن ما تحتوي عليه الخلايا العادية في جسم الكائن الحي من عدد الكروموسومات هو مثلًا على النحو التالي كما جاء في كتاب التاريخ الطبيعي للصف الثالث الثانوي ص ٣٠ في الإنسان: ٤٦، الأرنب: ٤٤، ملكة النحل: ٣٢، ذبابة الفاكهة: ٨، البطاطس: ٤٨، الألوديات: ٧٤، الذرة: ٢٠، البسلة: ١٤.
وإنما الشأن الذي يساعد على إثبات الصانع المدبر الحكيم هو ما أبرزه الأستاذ العالم من هذا الإعجاز في التنويع، والإبداع في الترتيب والتنسيق وما يحكم تلك الكروموسومات في كل خلية من قوانين صارمة مطردة في عددها وانقسامها وعملها الهادف مما يمدنا بالحجج القاهرة على وجود الصانع الحكيم.

القلب أو الرئة أو الكبد أو الدماغ، ولا يزال الأمر كذلك حتى يتم التكوين ويكتمل البناء وتجري فيه وظائف الحياة»[1].

* * *

(١) كتاب «الله» ص ٢٢٠.

أساطين الانبثاقيين مؤمنون

وبعد، ففي ختام مناقشتنا لمذهب التطور الانبثاقي ونقضنا لتفسيرات هؤلاء الذين يريدون أن يتخذوا من المذهب معبرًا إلى الإلحاد وإنكار الإله، يهمنا أن نسجل إيمان كثير من أئمة الانبثاقيين واعترافهم بضرورة العناية الإلهية أو على الأقل عدم استلزام هذا المذهب للإلحاد.

يقول الأستاذ العقاد: «ولا فرق بين مورجان وزملائه الانبثاقيين في اعتبار العقل والحياة من خصائص المادة المستكنة فيها من أزل الآزال، ولكنه يخالف أكثرهم في إثبات الإرادة الإلهية مع إثبات الخصائص المادية فيسأل غير مرة،

وما الذي يخرج هذه الأطوار بعضها من بعض على هذا الترتيب العجيب؟

ويجيب غير مرة: إنه تدبير الإله أو توجيه الإله؛ فليست قوانين التركيب والالتقاء عنده بمغنية عن العناية الإلهية في نهاية المطاف»[1].

الأستاذ وحيد الدين خان:

يعرض المفكر الإسلامي وحيد الدين لأفكار أعتى ملحد معروف هو برتراند راسل ويكر عليها بالنقد والتفنيد.

فيذكر أولًا ما قاله رسل في كتابه: «لماذا لست مسيحيًّا»، يقول:

«إنني أعتقد أن كل الأديان العالمية الكبرى كالبوذية والهندوسية والمسيحية والإسلامية والشيوعية باطلة وضارة.

صحيح أن المتكلمين قد اخترعوا أدلة يمكن أن يقال عنها إنها منطقية

(١) انظر كتاب «الله» ص ٢٥٠، ٢٥٦.

ومثبتة لوجود الله، وهذه الأدلة وما شابهها قد أقرها كثير من الفلاسفة الكبار، ولكن المنطق الذي تستند إليه هذه الأدلة هو منطق أرسطو الذي قد رفضه – عمليًا – كل علماء المنطق باستثناء رجال الدين».

ثم يستطرد (راسل) قائلًا: «وهناك دليل من بين هذه الأدلة ليس منطقيًا محضًا، إنه الاستدلال بنظام (تخطيط) الكون مع أن داروين على كل حال قد أبطل هذا الدليل».

ويخلص الأستاذ وحيد الدين خان من هذا إلى:

أ- اعتراف راسل مبدئيًا بجواز الاستدلال المنطقي بـ«نظام الكون».

ب- ارتداده سريعًا عن ذلك بدعوى أن الداروينية قد أبطلت ذلك الدليل حيث يقول:

«إن دراسة داروين لمظاهر الطبيعة قد أكدت أن أنواع الحياة المختلفة الموجودة على ظهر الأرض قد جاءت إلى الوجود نتيجة لأحوال مادية عمياء دامت مئات الملايين من السنين...».

ثم يرد الأستاذ وحيد الدين منهج (راسل) هذا فيقول: «إن الأساس الذي لجأ إليه راسل لرفض مبدأ أقر هو بصوابه المنطقي أساس جد ضعيف وواهٍ؛ فالداروينية أولًا لا تزال نظرية غير ثابتة كليًا حتى الآن، وأبعد شيء عن المنطق أن يقال: إن نظرية –هذه حقيقتها– قد حطمت المقياس الذي يدل على الدين (وهو نظام الكون)، وثانيًا: يجب ألا يغيب عنا أن دعوى راسل ستظل مرفوضة حتى ولو افترضنا أن أنواع الحياة قد وجدت نتيجة لعمل الارتقاء، لأن دعوى راسل تستلزم أن تفترض – تلقائيًا– أن الخالق في العقيدة الدينية لا يمكن أن يكون إلا موجودًا يخلق الأشياء آليًا بنفخة واحدة، وأن ذلك الخالق ليس في إمكانه أن يوجد

مخلوقاته بترتيب ونظام سابقين في زمن طويل؛ فدعوى راسل أولًا لا تستند إلى أي أساس إطلاقًا، ثم هي لا تنفي القدرة لله في الخلق الفوري أو الخلق على مراحل وفق مشيئته هو.

ولا يزال الإنسان منذ آلاف السنين يؤمن بأن خالقه وخالق الشجر هو الله القادر المطلق، وظل طوال هذه القرون الطويلة أيضًا يشاهد الطفل يصبح رجلًا كاملًا بعد أربعين سنة من ولادته، والشجر العملاق يكتمل عوده بعد قرن أو نصف قرن من الزمان، ولكن هذه المشاهد لم تزلزل من إيمان الإنسان بأن الله هو القادر المطلق فعقله لم يوجب – أبدًا – أن كون الله الخالق القادر المطلق يستلزم ظهور الإنسان والشجر في أشكالها الكاملة مرة واحدة آليًّا».

ثم يقول وحيد الدين في كلمة أخيرة يختم بها مناقشته لبرتراند راسل:

«إنني أعتقد أن بيان برتراند راسل في الاقتباس الذي مر آنفًا إنما هو اعتراف – من ناحية المبدأ – بحقيقة الدين جاء على لسان مفكر ملحد أنه يقر بالنظام في الكون وأن النظام يستلزم المنظم، ولكنه حين يلجأ إلى الداروينية لرفض هذا الاستدلال القوي فإنه بذلك يبطل قضية أقام بنفسه الدليل على صحتها.

وذلك لأن النظام حقيقة ثابتة ومعروفة للكل بينما لا تزال الداروينية نظرية غير ثابتة كلها فإن الجزء الذي يزعم في النظرية الداروينية بأن النظام ذا الدلالة أو المغزى إنما يوجد في أنواع الحياة نتيجة لعوامل مادية؛ إن ذلك الجزء من الداروينية لا يزال افتراضًا محضًا.

فالاستدلال بالنظام إنما هو الأمر المقبول، أما الداروينية فلم تعد بعد في

موقف يسمح لـ (راسل ما) أن يرفض على أساسها هذه الحجة القوية»[1].

دفاع وحيد الدين عن دليل النظام وقوانينه الطبيعية:

يقول المفكر الديني وحيد الدين في هذا الصدد: (**لقد كان من أهم** دواعي الإيمان بالله استحالة تفسير الكون بدون الاعتماد على خالق ومدبر، ولكن معارضي الدين زعموا أنه لا ضرورة لفرضية الإله لتفسير الكون في ضوء الاكتشافات الحديثة...).

وحاصل هذه الاكتشافات هو خضوع الكون لقوانين معينة؛ فجميع وقائع الأرض والكون مقيدة بنظام واحد معلوم، وقد سمي هذا النظام بقانون الطبيعة.

وقد تبع هذا نوع غريب من الجنون والصلف فيعلن نيتشه: (**لقد مات الإله الآن**).

ويقول هكسلي: (إذا كانت الوقائع نتيجة لعلل طبيعية فهي بالطبع ليست نتيجة لعلل ما فوق الطبيعة).

ويرد الأستاذ وحيد الدين على هؤلاء الذين ينكرون الإله من واقع اكتشافهم هذا لقانون الطبيعة فيقول:

«قد يشاهد أحد الرجال قاطرة تجري على قضبان الحديد فيتبادر إلى ذهنه سؤال: كيف تجري هذه العجلات الثقيلة؟ وبعد قليل من المشاهدة يصل الرجل إلى آلات وتروس القاطرة؛ فيرى أن العجلات الثقيلة تتحرك بتحرك التروس والآلات، أفبعد هذا الاكتشاف يحق لهذا الرجل

---

(١) انظر ص ٢٠، ٢١، ٢٢ من كتاب الدين في مواجهة العلم للأستاذ وحيد الدين بتصرف. هذا، وقد استدعى المقام الحديث عن الداروينية تبعًا.

أن يزعم أن آلات القاطرة وحدها هي السبب في تحرك عجلاتها؟! ومن الواضح أن الأمر ليس كذلك بهذه البساطة؛ إنه يجب أن يعترف بالسائق الذي يدير الماكينات ثم بالمهندس الذي صنع تلك الماكينات وأوجد القاطرة؛ فلا وجود في الحقيقة للقاطرة، ولا يمكن إحداث الحركة في آلاتها بدون عمل المهندس والسائق.

فالماكينات الداخلية ليست هي الختام في قصة القاطرة؛ بل إن الحقيقة النهائية هي (العقل) الذي أوجد تلك الماكينات ثم أدارها وحركها وفق إرادة مرسومة»[1].

فضيلة الأستاذ هلال علي والعمل الفني في الكون:

يتحدث فضيلته في هذا الإطار عن الخلية الحية ثم غير الحية كمثل يبرز فيه العمل الفني في الكون – حسب تعبير الأستاذ – أو التدبير الإلهي الرائع غير المتناهي، وحسبنا في هذا أسلوب الأستاذ الفاضل في كتابه القيم: (الجائزة أو لماذا أؤمن بالله).

يقول عن الخلية الحية التي يتكون من مجموعها جسم الحيوان: عظمه ولحمه وعصبه... إلخ.

«أولًا: هذه الخلايا (ميكروسكوبية). أي لا ترى بالنظر المجرد... ومع ذلك فهي على شكل حجرة داخلها أخرى، وهذا هو بدء الصعوبة وهذا هو بدء العجب.

تصور إبرة صغيرة في يدك أخذت تتأمل طرفها الدقيق في عناية واهتمام، ثم بدا لك أن تقطع أقل جزء يمكن أن يقطع من هذا الطرف

---

(١) انظر ص ٣٦، ٣٧، ٣٨ من كتاب الدين في مواجهة العلم.

الدقيق ففعلت، وأخذت هذه الهنة الصغيرة ووضعتها فوق كفك فبدت لك كالكرة، ثم تصور أن أحدًا من الناس قال: أيمكن أن تجوف هذه الكرة المعدنية التي لا تكاد ترى حتى تكون فارغة ثم يقام في رحابها حجرة أخرى ثم يقام في داخل الحجرة الأخرى شبكة تمتد بين جدرانها؟.

ماذا بالله ترى هذا السؤال؟ ألا تراه عملًا يعز على أوفر حيلة وأبرع فطنة وكياسة؟ ومع ذلك كانت هذه الاستحالة في هذه الكرة المعدنية التي تعتبر ضخمة وهائلة بالنسبة لشيء ميكروسكوبي دقيق! فما بالك بالخلية وفيها هذا العجب.

تتركب الخلية من غلاف داخله مادة سائلة نوعًا تسمى (البروتوبلازما) وعندما يتصور الإنسان تفاهة هذه الخلية ثم يتصور سائلًا فيها فإنه يكاد يضحك؛ إذ ما عسى أن يكون فراغها حتى يتسع لسائل؟ وما عسى أن يكون قدره؟ ولكن مع ذلك فهو مركب من عناصر عدة فيه الماء والزلال والدهن والسكر والنشا والأملاح، كل من هذه اشترك في تركيب السائل بنسبة مقررة لا يعدوها.

يا للعجب؟! إن كمية السائل برمتها تكاد لتفاهتها لا تتصور، فما عسى أن يكون قدر كل جزء من هذه الأجزاء المشتركة على حدة ثم ما عسى أن تكون هذه المقدرة التي تراعي النسبة التي يجب أن تراعى عند الأخذ من كل بقدر؟ ولكن دعني لأتمم: في ناحية من نواحي هذه الخلية (ومثل هذه الدقائق تكون تحت الميكروسكوب رحابًا) تجد النواة كرية الشكل في الغالب محاطة بغشاء دقيق وفي داخلها خيوط (كروماتينية) تكون شكلًا شبكيًا، هذه الشبكة الدقيقة مكونة من وحدات تسمى (الكروموسومات) محدودة العدد في كل نوع من أنواع الحيوانات بحيث

إذا كان عددها في الإنسان ٤٨ فإن هذا العدد يكون هو هو في كل خلايا الجسم البشري وهي ملايين الملايين، يا حيرة الذهن ويا ما أشد عجز التصور عن متابعة هذه الدقائق!! إننا اندهشنا حينما تصورنا فضل تصور أن تكون هذه الكرة المعدنية السابقة التي فرضناها قد جوفت حتى صارت كغرفة صغيرة ثم أقيم في داخلها حجرة أخرى مجوفة هي الأخرى.

اندهشنا جدًّا ووضعنا يدنا على رءوسنا لنمسك عقولنا؛ فإذا بالخلية التي هي أقل من ذلك حجمًا بدرجات قد جوفت فعلًا ثم امتلأ معظمها بعدد عديد من المواد... أي أن عالمًا من المواد قد حواه هذا الفراغ.

ثم نواة الخلية يقام هيكلها في ناحية، وتجوف هي الأخرى يمتد في داخلها شبكة تشتمل بالضرورة على فراغات بين خيوطها.

والأغرب من كل ما سبق تلك الوظيفة العملية التي تنجزها تلك الخلية الميكروسكوبية التي تكاد لتفاهتها لا تتصور.

يقول العالم العالمي والفيلسوف النابغة الأستاذ (غوستاف لوبون) في كتابه: الآراء والمعتقدات[1]: تأتي البنى الذرية التي تصنع الخلية بأعمال نطاسية لا نقدر على الإتيان بمثلها ولا بمثل ما هو دونها في مختبراتنا، فهي تقدر على تحليل أمتن الأجسام وأصلبها كالكورور واستخراج الأزوت من الأملاح والفوسفور من الفوسفات... إلخ، وما تنجزه القوى المذكورة في أدوار الحياة من عمل هو أسمى جدًّا مما تقدر أرقى العلوم على فعله، وسيعتبر العالم الذي يستطيع أن يحلل بذكائه وسعة عقله ما تقدر خليات أحقر المخلوقات على تحليله كآله لسموه على باقي البشر».

(١) الآراء المعتقدات، ص٤٩.

ثم يتحدث الأستاذ الفاضل عن النظام المدهش في مد هذه الخلايا بالغذاء ثم تخليصها من الفضلات.

فيقول: «...فماذا بالله ترى في توزيع الغذاء والأكسجين على هذه الخلايا، وعددها في الجسم البشري الواحد مثل سكان الدنيا كلها عشرات آلاف من المرات على الأقل؟ وهي مع ذلك مكدسة ومتراكبة، ولا ندري كيف على ذلك يصلها نصيبها؟

إن فلذة بسيطة من اللحم يبلغ سمكها عدة سنتيمترات فيها من الخلايا ما يفوق عدد سكان أوربا كلها، ومع ذلك فهي كما تراها متراكبة متراصة لا يحس الإنسان فيها أي فراغ، ولكن مع ذلك قد عملت فيها الهندسة البديعة الخارقة بحيث يصل الغذاء والأكسجين إلى أدخل خلية فيها، بل وعملت الحيلة لكي تنزاح عنها الأوساخ التي تفرزها باستمرار بحيث لا يتبقى منها شيء يضر بها بحال. بل وعملت لها المواصلة الشعورية بمركز الإنقاذ في الجسم بحيث إذا أذاها أي شيء يصل خبرها إليه ليعمل لها الإسعاف اللازم فيا للعجب حقًا إن العلم لا يكاد ينتهي إذا حاول الكلام على كل هذا الإبداع العجيب».

وينتقل الفاضل إلى الحديث عن عالم الجماد وما يحويه بناؤه من إبداع وعمل فني ينطق بكل معاني التدبير والإحكام مما يشهد وينطق بلسان فصيح بضرورة وجود المدبر الحكيم.

ويفصل الكلام عن تلك الوحدات العجيبة التي تكون بناء تلك الأجسام الجمادية من معدنية وغيرها، ويبرز نظامها البديع الفائق في تماسك اللبنات البلورية بأخواتها حتى يتم البناء.

فهي أولًا على أشكال هندسية غاية ما يكون عليه الإتقان من ضبط

وتقدير فقد تكون تلك البلورات مكعبات وعلى نسق المنشور القائم ذي القاعدة المربعة أو المستطيلة وعلى نسق المنشور ذي القاعدة المتوازية الأضلاع... إلخ بما لا يأتي بمثله المهندس الضليع إلا بكثير من الجهد وخالص التفرغ والفكر، ثم لابد أن يستعين بالأدوات الهندسية وإلا ضل الطريق وانحرف عن سواء السبيل.

... ثم إن كل نوع من أنواع الكائنات الجمادية المتبلورة له شكل مقرر لا يعدوه بحيث يصح الاعتماد على هذا الشكل نفسه في تعيين نوع الكائن الجمادي إن اشتبه علينا أمره.

أما ترتيب وضع البلورات مع جاراتها وتماسكها بأخواتها فمن أعجب ما ترى!!

فلكل نوع من الأنواع الجمادية نظام خاص في وضع البلورات لا يتفق مع نظام أي نوع آخر، فمثلًا القصدير الأبيض اللامع تجد بلوراته مرتبة كل ثلاث تكون خطًّا أفقيًّا يتصل به آخر قائمًا برأسه، فيتكون من كل تسع بلورات مربع حقيقي وحداته إطارات تمثل دوائر هندسية صحيحة كأن قد وضعها أعظم رياضي بأثبت فرجون كما هو تعبير مجلة جمعية المعلمين المجلد الثاني السنة الثامنة، وعلى هذا النحو البديع يمضي النظام في تماسك البلورات في عموم النوع.

ولكل نوع نظام آخر بديع مثله إن لم يكن أبدع وأروع.

والغريب أننا نسلط الحرارة على هذه الأجسام الجمادية المعدنية كانت أو غيرها حتى تتفكك وحداتها وينعدم بناء وحداتها وتسيل سيلًا يموج بعضه في بعض ويختلط أسفله بعاليه، ثم يترك السائل حتى يبرد ويتجمد، فإذا بالبلورات قد بنيت من جديد على النسق الأول من غير خلف

ورتبت أوضاعها وأخذت نظامها السابق كما كان.

هذا لعمري عجيب وأعجب منه من يراه ويطلب بعده على وجود الله برهانًا!

ماذا يقول الملحدون سوى تلك الكلمة التقليدية الساذجة: إنها خصائص المادة. خصائص المادة؟ هذا حسن.

فهل هذه المادة على ذلك عاقلة تفكر وتقدر، وتعلم ما هي مقبلة عليه فتعمله، وتعرف كيف تعمله؟

ذلك ما لا يجرءون على القول به، ولو قالوا لكذبوا على أنفسهم، إذن كيف يتم ذلك؟ وهو لا يتم إلا بعقل وتدبير ويقظة وانتباه.

ثم ماذا؟ إن وراء هذا البناء الذي ذكرنا أي بناء الأجسام عن الخلايا المتناهية في الصغر - بناءً آخر أوليًا.

أكثر من ذلك عجبًا مرات ومرات إن التكون المبدئي للكائنات جميعًا يتمثل في تلك الكائنات المسماة بالذرات، ولكي تتصور مدى دقة هذه الذرات نجد أن تلك الخلية التي أدهشتنا بدقتها تصغرها الذرة بآلاف ملايين المرات، ذلك هو كلام العلماء في كتبهم[1] فما الحيلة؟! وهم يحاولون تصوير ذلك فيقولون: إن قطرة الماء بها من الذرات أكثر مما في ماء المحيط من قطرات الماء.

ثم هذه الهنة البسيطة التي قد عجز العقل البشري ثم عجز عن أن يتصور فضل تصور مدى دقتها والتي يطلق عليها لفظ الذرة- ليست بشيء بسيط مصمت منزو لا يشتمل على شيء!

---

(١) انظر ص ١١ من كتاب الآراء العلمية الحديثة.

إن الذرة بداخلها عدد عظيم من الكهارب تجري بسرعة مذهشة في مدارات متتالية حلقة داخل حلقة، وأكثر من ذلك فهذه الحلقات المتراكبة المتداخلة تدور حول نواة في أعماق الذرة، وبعد ذلك كله فمعظم الذرة فراغ يراه العلماء نسبيًّا كالفراغ الذي بين الأجرام السماوية.

ويحاولون تصوير ذلك فيقولون: لو ألغيت الفراغات الذرية بأن ضغطت الذرات مثلًا حتى تلاصقت أجزاؤها لكان الفيل الذي عمل به ذلك يصير ميكروسكوبيًّا ثم ما خف من وزنه الأصلي شيء.

ثم المدارات التي تدور أرتال الكهارب في أفلاكها.

أ- منتظمة.

ب- والسرعة التي تسير بها هذه الكهارب هي- فوق سرعتها- مقدرة محدودة لا تزيد ولا تنقص.

ج- ثم هي مختلفة في سرعتها باختلاف نوع الذرة التي تنتسب إليه.

إن عظمة الله يضل العقل في تيهها البعيد ويرتد البصر دونها وهو حسير.

وعلى هذا النحو ومن واقع تلك الأبحاث العلمية الحديثة نستطيع أن نجد الكثير مما ينحو هذا المنحى، ويقنع أوفى إقناع بوجود الصانع الذي نظم ودبر للنظام حتى تم(١).

وكلما تدبرنا وأنعمنا التدبير شاهدنا النظام البديع والتنسيق المحكم الرائع مما يروق ويبهج ويذهل ويوحي بأن ليس للمصادفة بذلك يدان.

وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ

(١) انظر كتاب الجائزة أو لماذا أؤمن بالله؟ ص ٧٨، ٨٦ بتصرف واسع.

أنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

أما بعد، ففي نهاية حديثنا عن دليل النظام والإتقان في الإبداع الشاهد بضرورة وجود المدبر الحكيم، واحتفال صفوة من العلماء والمفكرين في الحديث والقديم بهذا المنهج القويم- نجعل مسك الختام ذكر نخبة من علمائنا الأعلام إشادة بعظيم قدرهم ورسوخ قدمهم في هذا المجال وهم:

الأستاذ الدكتور والعالم الفاضل محمد أحمد الغمراوي أستاذ الكيمياء بكلية الصيدلة سابقًا.

الأستاذ الدكتور محمد جمال الدين الفندي أستاذ الطبيعة الجوية – جامعة القاهرة والحاصل على جائزة الدولة في العلوم عام ١٩٥٠ م.

الأستاذ الدكتور مصطفى محمود في عطائه المتجدد ولقاءاته المباركة عبر الإذاعة المرئية أو الشاشة الصغيرة (التليفزيون).

ولا يفوتنا أن نضيف إلى هؤلاء السادة نخبة من كبار العلماء الأمريكيين المتخصصين في سائر فروع العلوم من الكيمياء إلى الفيزياء إلى الأحياء والفلك والرياضيات والطب إلى غير ذلك.

من أمثال: فرانك ألن عالم الطبيعة الثيولوجية والحائز على وسام توري الذهبي للجمعية الملكية بكندا.

جون كليفلاند رئيس قسم العلوم الطبيعية بجامعة دولث.

أندرو إيفي رئيس قسم العلوم الإكلينيكية بكلية الطب جامعة شيكاجو إلى آخر هؤلاء الباحثين المخلصين ممن جمعت مقالاتهم وكتاباتهم المعبرة عما عثروا عليه أثناء بحوثهم وتجاربهم الهادفة والصادقة من آيات علمية في أنحاء الكون الفسيح تنطق بصوت جهير وتدعو إلى ضرورة الإيمان بالخالق المدبر.

جمع ذلك في كتاب بعنوان: «الله يتجلى في عصر العلم» بعد أن قام بالترجمة الدكتور الدمرداش عبدالمجيد سرحان، وبالمراجعة والتعليق: الدكتور محمد جمال الدين الفندي.

كما لا يفوتنا أن نشير إلى أن هذا الدليل من أقدم البراهين التي اهتدى إليها الفلاسفة.

أ- فـ «أنا كساغوراس» استغله في التدليل على وجود قوة عاقلة تتولى تدبير العالم وتنظيم أفلاكه وتحديد دورات كواكبه، الأمر الذي جعله مستحقًا لدى سقراط لقب «الصاحي بين السكارى».

ب- كما رحب به هذا الحكيم (سقراط) وإن كان قد عدل عنه إلى هذه الخيرية الممثلة في نفوسنا والتي يشعر كل منا بأنها تجذبه نحو خير أعلى مطلق معللًا أن ذلك أقرب إلى الفلسفة العقلية النقية المدركة بالقوة الناطقة وحدها منه إلى النظر العامي المؤسس على الإحساس.

ثم كان في الفلسفة الحديثة تحت عنوان: «برهان العلة الغائية» حيث يوجد في الطبيعة نظام وانسجام لا ينخرمان ولا يتخلفان، وهذا لا يوجد إلا حيث تكون غاية محددة، وكل رمي إلى غاية محددة يستلزم بالضرورة عقلًا، وإذًا فللطبيعة علة عاقلة»:

وكان أبرز المفكرين الذين صاغوا هذا البرهان الطبيعي في القرن السابع عشر هما الأسقف «بوسويه» و«فينيلون».

وفي القرن الثامن عشر عرف هذا البرهان باسم الدليل الطبيعي الإلهي، وترجع هذه التسمية إلى الفيلسوف الإنجليزي «دور هام» في كتاب له عنوانه (الإلهيات الطبيعية).

مناهج العقلانيين في الفلسفة الحديثة إلى وجود الإله:

نكتفي من هذه المناهج بنمطين رئيسيين لفيلسوفين كبيرين وذلك لما يمتازان به من الجدة والعمق الأمر الذي حمل بعضًا من المفكرين إلى الثقة فيهما والاستناد إليهما والإشادة والحفاوة بهما، وهذان النمطان هما: نمط ديكارت في برهانه الكامل اللامتناهي، ونمط كانت فيما أسماه: بالبرهان الأخلاقي وذلك رغم ما هو معروف عن كانت من مهاجمته للعقل النظري في أبحاث ما وراء الطبيعة حيث كانت مهاجمته تلك، واهتداؤه إلى ما احتفل به من البرهان الأخلاقي إنما هو في ضوء العقل وفي ظل ما صاغه من مقدمات منطقية أدت به إلى التعرف على هذا الدليل والمناداة به والحرص عليه، ونعرض هنا بتفصيل - ما - لهذين البرهانين:

أ- برهان الكامل اللامتناهي:

من المعروف عن ديكارت أنه قد شك في المعارف الحسية والعقلية على سواء؛ فالحواس غاشة خادعة والعقل كثيرًا ما يؤدي بنا إلى الخطأ والزلل، ولم يستثن ديكارت من هذا الخضم الهائل من المعارف الإنسانية سوى ذاته التي تشك (فمهما ألح في الشك فلن يشك في أنه يشك) والشك ضرب من التفكير، وبديهي أنه لو لم يكن موجودًا لما شك أو فكر.

ومن هنا وضع ديكارت قاعدته المشهورة: «أنا أفكر فأنا إذن موجود».

ثم انتقل بعد ذلك إلى القول بأن كل قضية تبلغ من الوضوح والتحديد ما بلغته قضية «أنا أفكر فأنا موجود» لا يجوز أن نرتاب في صدقها ويقينها، فمثلًا لا ينبغي أن نشك في القضية القائلة: إن الشيء لا يخرج من لا شيء؛ لأنها بديهية تفرض نفسها على العقل فرضًا وبالتالي لا يمكن أن تجيء النتيجة أكبر من المقدمات، أي أن المسبب يجب أن يكون

أصغر من سببه أو على الأكثر مساويًا لسببه؛ فإن كل زيادة في المسبب معناها أنها نشأت من لا شيء.

وبناء على هذا فالكامل لا يمكن أن ينشأ عن الناقص، وغير المتناهي يستحيل صدوره عن المتناهي، فإذا استعرضنا أفكارنا وجدنا من بينها فكرة: «الكائن الكامل غير المتناهي»، أعني أننا نجد في أذهاننا صورة عن كائن لا نهاية له ولا حدود قد يطلق عليه البعض لفظ: «الإله».

فمن أين جاءت هذه الفكرة؟ إنه لمن المحتم علينا في ضوء ما سبق أن نسلم بوجود إله جامع لكل صفات الكمال هو الذي أودع ذات الإنسان وفطرته هذه الفكرة وألهمه إياها.

نقد دليل الكامل اللامتناهي ورد ديكارت:

لقد نقد كثير من الفلاسفة دليل ديكارت هذا في طليعتهم (جاسندي) حيث أنكر إمكان معرفة شيء عن الكائن اللانهائي؛ وذلك أن معرفة الشيء تحديد له وحصر، وحصر وتحديد غير المتناهي تناقض واضح، وإذًا فيستحيل وجود اللامتناهي في أذهاننا وبالتالي فليس لدينا فكرة حقيقية عنه.

وقد أجاب ديكارت بأننا نفهم اللامتناهي بوجه عام وإن كنا لا نعرفه معرفة تفصيلية محددة، ويشبه ذلك بإلمام الرجل الساذج بفكرة المثلث بصفة عامة رغم عدم درايته بعلم الهندسة[1].

ب- البرهان الأخلاقي:

يطلق اسم البرهان الأخلاقي بنوع خاص - حسب تعبير الدكتور

---

(١) انظر دليل الكامل اللامتناهي في: تاريخ الفلسفة الحديثة لكرم ص ٧٣، قصة الفلسفة الحديثة ج١ ص ١٠٠ - ١٠٣، مشكلة الألوهية للدكتور غلاب ص ٨٣.

غلاب - على البرهان الذي يستنبط من وجود مبادئ أخلاقية فطرية نابعة من باطن النفس الإنسانية وجود إله مشرع هو الذي نظر إلى ما فيه صلاح البشر، ثم غرس فيهم مواد هذا القانون على أبلغ ما يمكن أن تكون عليه من الإحكام والصلاح وربما أمكن إرجاع هذا البرهان إلى سقراط عندما عدل عن دليل النظام المحسوس إلى هذه الخيرية الممثلة في نفوسنا والتي يشعر كل منا بأنها تجذبه نحو الخير المطلق.

وقد احتفل الفيلسوف الألماني كانت أيما احتفال بهذا البرهان بل اعتبره البرهان الأوحد الذي يمكن أن نستنبط منه وجود الإله استنباطًا صحيحًا مقنعًا كل القناعة كما اعتبر غيره من البراهين والأدلة الأخرى المبنية على العلم والعقل مجرد أوهام وخيالات وكل محاولة يبذلها العقل النظري من أجل الوصول إلى الحقيقة النهائية المتمثلة في أن للكون علة أولى نشأ عنها؛ أعني في إثبات أن في الوجود كائنًا واجب الوجود هو (الله) هي محاولة نظرية فاشلة؛ لأنه لا يمكن للعقل أن يتعدى الظواهر الحسية وإلا تورط ووقع في التناقض والخطأ.

فمثلًا إذا حاول العقل أن يحكم هل العالم محدود أو لا نهائي- من حيث المكان- وقع في تناقض وإشكال؛ لأنه سيجد نفسه مضطرًا إلى رفض الفرضين كليهما؛ فنحن من جهة نتصور أن وراء كل حد شيئًا أبعد منه وهكذا إلى ما لا نهاية ثم يتعذر علينا من ناحية أخرى أن نتخيل اللانهاية في ذاتها.

وكذلك الحال فيما يتعلق بالزمان؛ فنحن لا نستطيع تصور الأزلية التي ليست لها ابتداء كما لا نستطيع أن نتصور لحظة ما نسميها بدء الزمن؛ إذ العقل مضطر لتصور زمان قبل أية لحظة يفرضها مبدأ للزمان.

وإذا جئنا إلى قضية الألوهية والعلة الأولى التي نشأ عنها العالم وجدنا هذا التناقض والاضطراب.

فلو تساءلنا هل للعالم علة أولى نشأ عنها؟ أمكن للعقل أن يجيب بالإيجاب والنفي معًا؛ فبالإيجاب لأنه لا يستطيع أن يتصور سلسلة لا نهاية لها، وبالنفي لأنه لا يمكن تصور علة أولى لا علة لها.

وبناء على ضعف وتناقض العقل النظري في مجال الإلهيات أو الميتافيزيقا بوجه عام- ينهض شعورنا الفطري بهذا الصوت الندي الذي يدعونا بل يحتم علينا التمسك بالحق وعمل الخير برهانًا باهرًا على وجود (الله).

فإنه «ما دام قد ثبت أن القانون الأخلاقي هو مجموعة أوامر ونواهٍ إجبارية أجنبية عن نفوسنا بل هي متنافرة مع غرائزها النوعية المتأصلة فيها؛ أي أنها انسكبت عليها من الخارج لتلزم الإرادات الإنسانية بما هو عسير عليها؛ فبدلًا من أن تنعطف بها الغرائز نحو ما يلذها ويسرها يقهرها هذا القانون على سلوك ما يتعبها ويضنيها، وفي هذا يقول الفيلسوف كانت: إيه أيها الواجب لست أدري في أي أرض نبت ولا أية شجرة كنت الثمرة المنتقاة؛ إنك لا تقدم إلى الإنسان ما يسره ويلذ له بل تقدم إليه ما يتعبه ويضنيه.

وإذا ثبت هذا كله وجب أن يكون ذلك القانون صادرًا عن قوة لها من البأس والسلطان ما يجعل أوامرها ملزمة للإرادات البشرية إلى هذا الحد الذي نشاهده، تلك القوة هي الإله ذاته»[1].

طريق أهل التصوف والتنسك أو الإشراقيين وأصحاب الرياضات:

يقول الإمام فخر الدين الرازي في كتابه الجليل (المطالب العالية) عن

(١) مشكلة الألوهية للدكتور غلاب ص ١٠٥، ١٠٦.

هذا الطريق: إنه «طريق عجيب لذيذ قوي ماهر فإن الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جسده ولسان روحه على ذكر الله وقع في قلبه نور وضوء وحالة قاهرة وقوة غالبة ويتجلى لجوهر النفس أنوار علوية وأسرار إلهية.

ومحصل ذلك أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبال المرء بكنه الهمة على الله تعالى فتحصل الفيوضات الربانية والمنح الإلهية بفضله تعالى ومنِّهِ.

والصوفية يحتجون لتصحيح طريقهم هذا بظواهر من الشرع كثيرة- حسب تعبير ابن رشد- مثل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٨٢] ومثل قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ [سورة العنكبوت آية: ٦٩]، ومثل قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [سورة الأنفال آية: ٢٩]».

نقد هذا الطريق

يمكن نقد هذه الطريقة من وجهين:

الأول: أنها ليست عامة للناس بما هم ناس -على حد تعبير ابن رشد-.

ويقول الإمام الرازي في إطار هذا النقد: «إنه ليس كل من خاض في الرياضة وإن كانت على أصعب الوجوه وجب أن يصل إلى شيء، وأيضًا فليس كل من وصل إلى شيء فقد وصل إلى الغاية... فليس كل من سلك وصل وكل من طلب وجد».

ثم يقول: «لا ننكر أن لتلك الرياضة آثارًا من بعض الوجوه فإن للمواظبة على العمل أثرًا من بعض الوجوه إلا أنه من الظاهر أنه (ليس التكحل في العينين كالكحل) ونعم ما قال حكيم الشعراء:

يُـرَادُ مِـــنَ القَلْــبِ نِـسْيَانُكُمْ   وتـأَبَى الطِّبَـاعُ عَـلَى النَّاقِـلِ

وقال أرسطو طاليس: من أراد أن يشرع في طلب هذه المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»[١].

أما الوجه الثاني في نقد طريقة المتصوفة والنساك فهي أنها مبطلة للنظر والاعتبار الذي دعا إليه القرآن وألزم به المكلفين.

يقول ابن رشد: «ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثًا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر، نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطًا في صحة النظر مثلما تكون الصحة شرطًا في ذلك لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطًا فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم، وإن كانت ليست مفيدة له، ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثًّا؛ أعني على العمل لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم»[٢].

أسلوب القائلين ببداهة وجوده تعالى:

تؤكد الكثرة من الباحثين والمتكلمين في قضية الألوهية بداهة وجوده سبحانه وكمال ظهوره وإشراق نوره، ومن مستندهم في ذلك أن أهل الدنيا من الدهر الداهر والزمان الأقدم مطبقون جميعًا على وجود الإله، وما كان فيهم من أحد ينكر وجوده جل اسمه إلا من فسدت طبائعهم ومرضت فطرهم وانطمست بصائرهم واختلت مداركهم ووضعوا

---

(١) المطالب العالية ج ٤٢ بتحقيقنا نسخة بمكتبة كلية أصول الدين.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٤٩.

أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكبارًا.

ويستعرض الإمام الفخر أصناف أهل الدنيا مؤكدًا إطباقهم على الإقرار بوجوده تعالى فيقول:

«أما المعترفون بنبوة الأنبياء عليهم السلام فلا نزاع في أنهم معترفون بوجود الله تعالى...

أما المجوس فإنهم يسمون الله تعالى بلغتهم: هرمز وإيزد ويزدان.

وقال زرادشت في كتاب (الأفستا) وهو الكتاب الذي زعم أن الله أنزله عليه: وتبدى له بهيئته هرمز.

والأعاجم كانوا يقولون: خدآي.

وترجمته بالعربية: أنه بنفسه جاء، يعني أنه بذاته وجد وحصل، وتفسيره أنه واجب الوجود لذاته، فهذه الطوائف الأربع وهم الطوائف المعتبرون ممن يقر بنبوة الأنبياء عليهم السلام كلهم مطبقون متفقون على الإقرار بوجود الله تعالى.

وأما سائر الطوائف فأحدها: أهل الجاهلية وهم العرب الذين كانوا موجودين قبل ظهور الإسلام وكلهم كانوا مطبقين على الإقرار بوجود الإله، والدليل قوله تعالى حكاية عنهم ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [سورة لقمان آية: ٢٥].

وقال تعالى: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم آية: ١٠] وكانوا يطلقون لفظ الإله على الأوثان، أما لفظ الله فما كانوا يذكرونه إلا في حق الله تعالى.

والصنف الثاني من أصناف أهل الدنيا: الهند وكلهم كانوا مطبقين على الإقرار بوجود الإله الحكيم الرحيم...

والصنف الثالث من أصناف أهل الدنيا: الزنوج، وهم أبعد طوائف أهل الدنيا عن العقل ومع ذلك فهم مقرون بوجود إله للعالم ويقولون: ملكوي جلوي، ومعناه: الرب الأعظم.

والصنف الرابع من أهل الدنيا: الترك، وهم مقرون بوجود الإله تعالى فيقولون: بير تنكري، يعني: الرب واحد...

والصنف الخامس: أهل الصين، ولهم غلو عظيم في الإقرار بوجود الإله المدبر الحكيم.

والصنف السادس: الروم والبربر والقبط والحبشة، وهؤلاء الغالب عليهم النصرانية وفيهم المسلمون، وعلى التقديرين فهم مقرون بوجود الإله تعالى.

والصنف السابع: اليونانيون، وهم كانوا كالمشغوفين بهذا العلم والعاشقين له وما طلبوا علمًا من العلوم الدقيقة ولا فتقوا بحثًا من المباحث النفيسة إلا ليتوصلوا به إلى معرفة وجود الإله تعالى ومعرفة صفات كبريائه.

فهذا هو ضبط أصناف أهل الدنيا وكلهم مطبقون على وجود الإله، والتواريخ القديمة دالة على أن أهل الدنيا من الدهر الداهر والزمان الأقدم هكذا كانوا، وما كان فيهم أحد ينكر وجود الإله تعالى»[1].

والعقل الأول البريء عن شوائب التقليد والتعصب والفطر النقية الخالية من ضلالات البيئة وانحراف الغريزة تنادي بصوت جهير: «إن الأثر يدل على المسير والبعرة تدل على البعير؛ فسماء ذات أبراج وأرض

(١) المطالب العالية ج ١ ص ٣٠٣ - ٣٠٧ بتحقيقنا بتصرف نسخة موجودة بمكتبة كلية أصول الدين.

ذات فجاج وبحار ذات أمواج؛ أفلا يدل ذلك على العليم الخبير؟!

ثم أما بعد: فذلك جهد المقل، وما فتح الله به وأعان عليه في الإبانة عن: (مناهج العلماء في الإبانة عن وجود الإله)، وهو وحده المسئول أن يصفيه- وكل عمل لي- من دخل القصد وكدر النية وغبار المادة حتى يجعله خالصًا لوجهه الكريم؛ فتثقل به موازيني ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ۝ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ۝﴾ [الشعراء: ٨٩].

* * *

الاقتصاد في الاعتقاد

القسم الثاني

للإمام الغزالي

ومعه كتاب

السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد

لسماحة العلامة النظار
المتكلم خاتمة المحققين
الشيخ الدكتور
مصطفى عمران

---

(١) في هذا القسم ثلاثة أقطاب:
الأول: في ذاته تعالى.
الثاني: في صفاته.
الثالث: في أفعاله.

القطب الأول

في النظر في ذات الله تعالى[١]

وفيه عشر دعاوى[٢]:

الدعوى الأولى
وجوده[٣] تعالى وتقدس برهانه

أنا نقول: كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم (حادث)[٤]، فيلزم منه

---

(١) اعلم- وفقني الله وإياك إلى السداد في الإرشاد- أن مقصوده رحمه الله من قوله: النظر في ذات الله تعالى هو النظر فيما يرجع إلى الاستدلال على:
أ-ثبوت ذاته تعالى.
ب- نفي ما لا يليق بذاته عنه مما يعرف بالتنزيهات.

(٢) هي: وجوده تعالى وقدمه وبقاؤه وأنه ليس جوهرًا متحيزًا وأنه ليس جسمًا وليس عرضًا وليس في جهة وليس مستقرًّا على العرش وأنه مرئي وأنه واحد.

(٣) وجوده أي الاستدلال على وجود ذاته سبحانه.

(٤) الحادث: الموجود المسبوق بالعدم والعدم المسبوق بالوجود الممكن: ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته.
والحدوث- عند الحكماء- ذاتي وزماني، فالذاتي: ما احتاج في وجوده إلى الغير، فالعالم جميعه محدث ذاتي، والزماني: ما سبق العدم وجوده سبقًا زمانيًّا، والقدم عندهم كذلك: زماني: وهو ألا يكون وجوده مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًّا، وقد يسمى القدم المطلق.
وقدم ذاتي: هو ألا يكون الوجود بالغير، وهو الخاص بالباري تعالى، قالوا: والممكن إما محدث الذات والصفات بحدوث زماني، وإما قديم الذات والصفات بالقدم الزماني، وإما قديم الذات بالقدم الزماني محدث الصفات بالحدوث الزماني: أما أن يكون محدث الذات قديم الصفات فمما لم يذهب إليه أحد، وفي الجملة فالكل متفق على أن جميع الموجودات غير الواجب سبحانه
=

أن له سببًا.

ونعني بالعالم: كل موجود سوى الله تعالى[1].

ونعني بكل موجود سوى الله تعالى: الأجسام كلها وأعراضها.

أقسام الوجود

وشرح ذلك بالتفصيل: أنا لا نشك في أصل الوجود، ثم نعلم أن كل

= محدث الذات من غير نكير ممن ينسلك في مسلك ذوي الألباب، وتحير بعضهم في الباقي ولم يجد للقطع سبيلًا.

(١) هذا تعريف للعالم في اصطلاح المتكلمين، أما في اللغة فهو: ما يعلم بـه الشيء (قاله السيد في تعريفاته).

وقوله: (كل موجود) جنس في التعريف يعم الواجب والممكن، وقوله: (سوى الله تعالى) فصل أخرج:

أ- الذات الأقدس

ب- صفاتها؛ فإن صفات الحق ليست مغايرة لذاته تعالى في إطار المعنى الاصطلاحي للمغايرة، وهو الذي يشترط فيه ضم إمكان الانفكاك إلى الوجود.

فصفاته تعالى وإن كانت موجودة وزائدة على الذات الأقدس إلا أنها مع ذلك ليست مغايرة له مغايرة اصطلاحية؛ لعدم إمكان انفكاكها عن ذاته تعالى.

أما في إطار المعنى اللغوي للمغايرة (وهو ما يكتفى فيه بالتغاير في الوجود دون اشتراط إمكان الانفكاك).

فلابد من زيادة (مما يعلم به الصانع) على التعريف المتقدم كما صنع بعض، وعلى ذلك ففي التعريف فصلان:

الفصل الأول: (سوى الله تعالى) وهو لإخراج الذات الأقدس.

الفصل الثاني: (مما يعلم به الصانع) وهو لإخراج صفاته تعالى؛ لأنها موجودة ومغايرة لذاته مغايرة لغوية، ولكن لا يستدل بها على وجود الصانع للزوم الدور وهو أن العلم بوجود كلٍّ يتوقف على العلم بوجود الآخر (انظر عبد الحكيم على العقائد النسفية في تعريف العالم).

موجود إما متحيز أو غير متحيز.

وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه: جوهرًا فردًا، وإن ائتلف إلى غيره سميناه: جسمًا.

وأن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسمًا يقوم به ونسميه: الأعراض، أو لا يستدعيه وهو: الله سبحانه وتعالى(١).

---

(١) من المهم أن نتحدث هنا عن أمرين:

الأول: أن تقسيم الغزالي للموجودات على هذا النحو إنما هو بناء على ما ذهب إليه الجمهور من نفي المجردات فيما سوى الله تعالى وذلك على الرغم مما نقل عنه في بعض كتبه من إثبات المجردات، يقول القاضي الإيجي في المرصد الثالث من الموقف الرابع:

«المقصد الثاني في أن النفوس الإنسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسمًا وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف، هذا مذهب الفلاسفة، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وخالفهم فيه الجمهور».

الثاني: أن نبين مدلول كل من:

المتحيز، والجوهر الفرد، والجسم، والعرض، مما ورد في النص أعلاه:

فالمتحيز: هو الذي يشغل قدرًا من الفراغ.

والجوهر الفرد:- قال به المتكلمون - هو الذي لا يقبل القسمة لا فعلًا ولا وهمًا ولا فرضًا.

والقسمة الفعلية هي تجزئة الشيء بالفعل وتكون بالقطع أو بالكسر «القطع: فصل جسم بنفوذ جسم آخر فيه؛ فيحتاج إلى آلة نفاذة.

الكسر: فصل الجسم الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ حجمه فيه» (الكليات لأبي البقاء ص ٧٣٠).

والقسمة الوهمية هي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيًا فهي خاصة بالجزئيات المأخوذة من الحس؛ لأن وظيفة الوهم هو إدراك المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسات، والوهم عاجز عن إدراك الجوهر الفرد =

واستحضاره لصغره وعدم إدراك الحس له وبالتالي فلا يقول بقسمته.

والقسمة الفرضية هي فرض العقل شيئًا غير شيء كليًّا، والعقل يدرك الكليات والجزئيات؛ سواء أكانت منتزعة من الحس أم لا؛ فهي أعم من الوهمية، ولما كان الجوهر الفرد غير منقسم في الواقع ونفس الأمر استحال على العقل أن يفرضه منقسمًا فرضًا صادقًا؛ فالقسمة الفرضية المطابقة للواقع مستحيلة في الجزء الذي لا يتجزأ.

وللمتكلمين أدلة متنوعة يحتجون بها على إثبات الجوهر الفرد الذي ينفيه الفلاسفة ليس هذا محل ذكرها.

أما الجسم:

فأهل السنة يعرفونه بأنه: ما قبل القسمة ولو في جهة واحدة، ومن ثم يتحقق الجسم عندهم بالتركيب من جزأين فصاعدًا.

أما المعتزلة فعرفوا الجسم بأنه: الطويل العريض العميق الذي يحتاج إلى حيز يشغله؛ فالخط والسطح الجوهريان ليسا من الجسم عندهم.

وأما أهل السنة فالخط والسطح من الجسم؛ لأن الخط يقبل القسمة في جهة واحدة والسطح يقبلها في جهتين.

ثم اختلف المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم فقال النظام: لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية، وقال الجبائي: من ثمانية أجزاء؛ بأن يوضع جزءان فيحصل الطول، وجزءان على جنبيه فيحصل العرض وأربعة فوقها فيحصل العمق.

وقال العلاف: عن ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة.

والحق أنه يمكن أن يتركب الجسم عندهم من أربعة أجزاء؛ بأن يوضع جزءان، وبجنب أحدهما جزء وفوقه آخر.

وعلى جميع التقادير فالمركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرًا فردًا ولا جسمًا عند المعتزلة، وإنما هو خط أو سطح.

وعند الحكماء:

يطلق الجسم بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: الجسم الطبيعي – نسبة إلى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار عندهم. وعرفوه بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة هكذا: - ــ⊥ــ.

وثانيهما: الجسم التعليمي أو الرياضي، وعرفوه بأنه كَمٌّ قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، ثم يقول القاضي الإيجي: «ولو أردنا أن نجمعهما (أي الطبيعي والتعليمي) في رسم واحد قلنا: هو القابل... إلخ من غير ذكر الجوهر والكم» (راجع المواقف – المقصد الأول من المرصد الأول في الموقف الرابع، والعقائد النسفية).

أما العرض؛ فتعريفه.

عند الأشاعرة: أنه موجود قائم بمتحيز.

وعند المعتزلة: ما لو وجد لقام بالمتحيز؛ لأنه ثابت في العدم عندهم.

وعند الحكماء: ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع: أي في محل مقوم.

وأقسام العرض:

عند المتكلمين: قسمان لأنه إما أن يختص بالحي كالحياة وما يتبعها، وإما أن لا يختص بالحي كالأكوان والألوان والطعوم والروائح.

وعند الفلاسفة: هو منحصر في المقولات التسع.

هذا، ومن أحكام العرض:

١- أنه لا يقوم بنفسه (خلافًا لأبي الهذيل العلاف) فتحيزه تابع لتحيز محله الذي يقومه ويوجد فيه.

وهناك فرق بين احتياج الجسم إلى حيز واحتياج العرض إلى محل؛ فإن الجسم قد يتصور بدون حيزه بخلاف العرض فإن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع أي المحل الذي يقومه؛ ولذلك كان اختصاص الجسم بحيزه عرضيًّا واختصاص العرض بمحله من اللوازم الذاتية.

والفرق بين اللزوم العرضي والذاتي أن اللازم العرضي هو الذي لا يلزم من عدمه عدم الملزوم؛

أما الذاتي فإنه يلزم من عدمه عدم الملزوم.

(ثبوت الأجسام والأعراض)[١]

فأما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة[٢]، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض[٣] وإن طال فيها صياحه.

مثلًا: اختصاص عليٍّ بحيز معين فإنه إذا انتقل من هذا الحيز المعين إلى حيز آخر فعليٌّ هذا موجود لم ينعدم بانتقاله من حيزه الأول إلى الثاني.
بخلاف العرض حيث لا يعقل بدون محله ولا يوجد بدون المحل.
٢- وأنه لا ينتقل من محل إلى محل وهذا الحكم مبني على ما ثبت له أولًا من أنه لا يقوم بنفسه؛ فينعدم العرض عند انتقاله (المفروض) من محله وبمجرد مفارقته إياه من حيث إن اختصاص العرض بمحله- كما قلنا- من اللوازم الذاتية ويلزم من عدم اللازم الذاتي عدم الملزوم.
هذا، وهدف هؤلاء القائلين بانتقال الأعراض من جسم إلى جسم إثبات أنها قديمة تنتقل من جسم إلى آخر؛ فهي ليست حادثة.
٣- وأنه لا يجوز قيام العرض بالعرض خلافًا للفلاسفة.
٤- وأنه لا يبقى زمانين عند الأشعري وأتباعه.
٥- وأن العرض لا يقوم بمحلين ضرورة.
(انظر المقصد الأول من المرصد الأول في الموقف الثالث).

(١) ما بين القوسين هو من عملي حسبما نبهت على ذلك في المقدمة.

(٢) المشاهد من أقسام الضروريات وإذا ثبتت الأجسام ثبتت الجواهر الفردة؛ لتركب الجسم من الجواهر الفردة عند المتكلمين.

(٣) يقول صاحب المواقف: "لم ينكر وجوده - أي العرض - إلا ابن كيسان" (المقصد الرابع في المرصد الأول من الموقف الثالث).
هذا، ولا يلتفت أيضًا إلى من ينازع في وجود الأجسام والأعراض جميعًا ممن عرفوا في تاريخ الفكر البشري القديم بالارتيابيين منذ بيرون اليوناني (٣٦٥ - ٢٧٠ ق م) القائل: يجب ألا نؤمن بشيء ألبتة وألا يكون عندنا ميل إلى أي شيء، بل ألا تكون لدينا فكرة محددة نحو أي موجود أو معدوم

في هذا الكون، ويجب أن نضع نصب أعيننا هذه العبارات الثلاث:

١-"لا شيء في الكون مستمتع بمرتبة الوجود أكثر من استمتاعه بمرتبة العدم".

٢-"إن كل شيء موجود ومعدوم في آن واحد" يعني بحسب الاعتبارات.

٣-"لا موجود ولا معدوم في هذا الكون" يعني أنها اعتبارات فقط كما تقدم "انظر الفلسفة الإغريقية ج٢ ص ١٨٩، ١٩٠ الدكتور غلاب".

أقول: لا يلتفت إلى هؤلاء الارتيابيين فالضرورة المتمثلة في مشاهدة الأجسام والأعراض كما يرى الإمام الغزالي كافية في إسكاتهم والرد عليهم.

وفي الفلسفة الحديثة يطرح ديكارت للرد على هؤلاء الارتيابيين تلك الحقيقة: «أنا أرتاب فأنا أفكر، وأنا أفكر إذًا أنا موجود» باعتبارها البديهة الأولى التي تتمثل أمام العقل إذا سار بنظام واتبع المنهج الصحيح.

ثم يجتاز هذه البديهة مباشرة إلى فكرة وجود الإله الكامل دون الخروج من الجلاء اليقيني فيتساءل: من ذا أوجدني؟ إنني لم أخلق نفسي وإلا لوهبتني كل صنوف الكمال التي تنقصني الآن من حيث إن إنشاء الجوهر أصعب وأعقد من منحه صفات وخصائص، كذلك لم يخلقني خالق ناقص؛ لأنه لو كان كذلك لقامت أمامنا المشكلة بعينها، فيقال: من ذا أوجد ذلك الخالق الناقص؟ إنه لم يوجد نفسه وإلا لخلع على نفسه ضروب الكمال، فلم يَعْدُ إلا أن يكون خالقي إلهًا كامل الصفات.

وعندما يصل ديكارت إلى إثبات تلك الحقيقة الإلهية الكاملة يعلن وثوقه بكل مدركاته الجلية الواضحة المتميزة بما تضمه من أجسام وأعراض باعتبار ما يقرره للإله من صفات الكمال والجمال وأهمها الصدق، الأمر الذي يتنزه معه عن أن يخدع عباده في أفكارهم ويضللهم في معارفهم وتصوراتهم (راجع في هذا: الفيلسوف ديكارت في قصة الفلسفة الحديثة، وفي: المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة للدكتور غلاب).

الرد على منكري الأعراض

وأخذ يلتمس منك دليلًا عليه[١]. فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه إن لم يكن موجودًا فكيف نشتغل بالجواب عنه والإصغاء إليه؟! وإن كان موجودًا فهو لا محالة غير جسم المنازع؛ إذ كان جسمًا موجودًا من قبل ولم يكن التنازع موجودًا.

فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة، فأما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز[٢]، ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس، ونحن ندعي وجوده، وندعي أن العالم موجود به وبقدرته، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس.

---

(١) يعني على ادعاء الضرورة في ثبوت الأعراض.

(٢) وصف الجوهر بالمتحيز لبيان الواقع عند المتكلمين ولإخراج غير المتحيز عند الفلاسفة.
ذلك أن المتكلمين والفلاسفة يعرفون الجوهر بأنه ما قام بنفسه.
غير أن المتكلمين يعنون من قيام الجوهر بنفسه تحيزه بنفسه فلا يكون تحيزه تابعًا لتحيز غيره.
وعلى هذا فالجوهر عندهم لا يكون إلا متحيزًا أي شاغلًا لقدر من الفراغ؛ فوصف الجوهر إذًا بالمتحيز في إطار اصطلاح المتكلمين إنما هو لبيان الواقع كما ذكرنا، ومن أجل ذلك فهم لا يطلقون على الله تعالى كلمة الجوهر؛ لاستحالة التحيز عليه تعالى، وأما معنى قيامه تعالى بذاته فهو استغناؤه عن المحل والمخصص.
أما الفلاسفة فيفسرون قيام الشيء بنفسه باستغنائه عن محل يقومه.
فالجوهر عندهم يعم المتحيز وغيره ما دام مستغنيًا عن المحل المقوم؛ وبناء على ذلك فوصف الجوهر بالمتحيز إنما هو لإخراج غير المتحيز من الواجب والمجردات، وفي إطار هذا التفسير فالفلاسفة لا يتحاشون من إطلاق الجوهر على الله تعالى.

والدليل ما ذكرناه[1] فلنرجع إلى تحقيقه: فقد جمعنا فيه أصلين، فلعل الخصم ينكرهما، فنقول له: في أي الأصلين تنازع؟

فإن قال: إنما أنازع في قولك: إن كل حادث فله سبب[2] فمن أين

---

(١) وهو: كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث.

(٢) في مجال تحقيقنا لقول القائل: كل حادث فله سبب- نعرض لمقامين:

الأول: في كون هذه القضية بدهية أو نظرية؟

المقام الثاني: في أن مجرد الحدوث هل يكفي في الدلالة على وجود السبب والفاعل أم أنه لابد من ضم الإمكان إليه؟

ففي إطار المقام الأول يبرز مذهبان: فالكعبي وطائفة عظيمة من أهل الإسلام - على حد تعبير الإمام الرازي - يرون أن العلم بافتقار المحدث علم ضروري، يقول الإمام في مطالبه العالية: «أما الكعبي فكان يقول: إنا نرى العقلاء متى أحسوا بحدوث حادث طلبوا له سببًا وعلة من غير توقف ولا تأمل؛ فعلمنا أن العلم بافتقار المحدث إلى المؤثر والمرجح علم بديهي مركوز في عقول العقلاء».

والمذهب الثاني: قول من يقول: العلم بافتقار المحدث إلى الفاعل والصانع علم استدلالي نظري لا يتم إلا بعد الدليل وذلك ما ذهب إليه أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم والقاضي عبدالجبار وأصحابهم من المعتزلة قالوا: ونظم الدليل أن يقال: العالم محدث، فوجب أن يفتقر إلى الفاعل قياسًا على أفعالنا المحتاجة إلينا في حدوثها.

فأما المقام الثاني فللناس فيه مذهبان:

الأول: لجمهور المتكلمين حيث اتفقوا على أن مجرد الحدوث يكفي في صحة الاستدلال به على وجود الفاعل.

المذهب الثاني: وهو أن مجرد الحدوث لا يكفي في صحة الاستدلال به على وجود الفاعل هذا مختار محققي المتكلمين، بل لابد من ضم الإمكان إليه فيقال: كل محدث فهو ممكن الوجود لذاته، وكل ما كان ممكن الوجود لذاته =

عرفت هذا؟

بيان بداهة: كل حادث فله سبب

فنقول: إن هذا الأصل يجب الإقرار به، فإنه أولي ضروري في العقل، ومن يتوقف فيه فإنما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريد بلفظ الحادث ولفظ السبب، وإذا فهمها صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سببًا.

فإنا نعني بالحادث ما كان معدومًا ثم صار موجودًا.

فنقول. وجوده قبل أن وجد كان محالًا أو ممكنًا؟

وباطل أن يكون محالًا، لأن المحال لا يوجد قط[1].

وإن كان ممكنًا فلسنا نعني بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد، ولكن لم يكن موجودًا[2]؛ لأنه ليس يجب وجوده لذاته؛ إذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجبًا لا ممكنًا، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده

= فله فاعل وصانع، ينتج: أن كل محدث فله فاعل.

ويستفاد من نص الشيخ الغزالي هنا اختياره:

أ- المذهب القائل ببداهة هذه القضية حيث يقول: إن هذا الأصل (كل محدث فله سبب وعلة) يجب الإقرار به؛ فإنه أولي وضروري في العقل.

ب- والمذهب القائل: إن مجرد الحدوث لا يكفي في صحة الاستدلال به على وجود السبب والفاعل بل لابد من ضم الإمكان إليه، وذلك حيث يقول قريبًا: "فإنا نعني بالحادث ما كان معدومًا ثم صار موجودًا؛ فنقول: وجوده قبل أن وجد كان محالًا أو ممكنًا؟ وباطل أن يكون محالًا؛ لأن المحال لا يوجد قط، وإن كان ممكنًا فلسنا نعني بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد..." إلخ.

(١) ذلك أن المحال هو المعدوم الذي لا يتصور العقل وجوده، وما دام الحادث قد وجد بعد عدم فلابد أن يكون ممكنًا أي جائز الوجود لا واجبه.

(٢) أي: لذاته.

على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود[١]؛ فإذا كان استمرار عدمه من حيث إنه لا مرجح للوجود على العدم[٢] فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود[٣] ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح[٤].

والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود[٥] ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم.

وهذا إذا حصل في الذهن معنى - لفظه كان العقل مضطرًّا إلى التصديق به.

فهذا بيان إثبات هذا الأصل[٦] وهو على التحقيق شرح للفظ: الحادث

(١) الباء في: «تبدل» واستبدل تدخل على المتروك قال تعالى: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ [سورة البقرة آية: ٦١] فالأولى أن يقال هنا: «حتى يتبدل الوجود بالعدم». في الكليات لأبي البقاء: «والإبدال والتبدل إذا استعملا بالباء نحو (أبدله الخبيث بالطيب) (وتبدل به) فلا تدخل الباء حينئذ إلا على المتروك، والتبديل مثلهما» الكليات صـ٣١ ط مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية ١٩٩٨.

(٢) فإن علة العدم عدم العلة كما يقولون.

(٣) أي الوجود الممكن، هذا ولفظ (الوجود) غير موجود في مخطوطة حليم.

(٤) وحاصل هذا المسلك في إثبات العلم بوجود الإله تعالى هو الاستدلال بحدوث الأجسام على كونها ممكنة الوجود ثم الاستدلال بإمكانها على افتقارها إلى الفاعل.

(٥) قلنا – آنفًا- إن (الباء) تدخل على المتروك، فيقال هنا: «لا يتبدل وجوده بالعدم انظر ما كتبنا هامش (١) من نفس الصفحة.

(٦) أي إثبات بداهة هذا الأصل – وهو: "كل حادث فله سبب" وإثبات البداهة يكون بالتنبيه عليها.

والسبب، لا إقامة دليل عليه[(١)].

فإن قيل: بم تنكرون على من ينازع في الأصل الثاني، وهو قولكم: إن العالم حادث؟

فنقول: إن هذا الأصل ليس بالأولي في العقل، بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو أنا نقول: إذا قلنا إن العالم حادث أردنا بالعالم الآن: الأجسام والجواهر فقط[(٢)]؛ فنقول: كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ فيلزم منه: أن كل جسم فهو حادث[(٣)].

ففي أي الأصلين النزاع؟ فإن قيل لم قيل إن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث؟

قلنا: لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون[(٤)] وهما حادثان.

---

(١) الضمير مرجعه قولنا: «كل حادث فله سبب»، وقوله: "لا إقامة دليل عليه" وذلك من حيث إنه بديهي غير محتاج إلى دليل.

(٢) إذا كنا بصدد تعريف (العالم) قلنا: إنه الأجسام والجواهر والأعراض أو هو ما سوى الله تعالى.

وإذا كنا بصدد الاستدلال على حدثه كان المراد بالعالم: الأجسام والجواهر فقط دون الأعراض؛ لأن حدوث الأعراض بديهي لا يحتاج إلى دليل.

(٣) يعني فيلزم منه: أن العالم حادث، وهو المطلوب.

(٤) قوله: (لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) صغرى دليل قولنا: (كل جسم لا يخلو عن الحوادث)، وكبراه مطوية تقديرها: (وكل ما لا يخلو عن الحركة والسكون الحادثين لا يخلو عن الحوادث) والنتيجة: كل جسم لا يخلو عن الحوادث، وكل من هذين الأصلين: (كل جسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان)، (وكل ما لا يخلو عن الحركة =

فإن قيل: ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم الوجود ولا الحدوث[١].

قلنا: هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام، وليس يستحق هذا التطويل؛ فإنه لا يصدر قط من مسترشد؛ إذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض في ذاته من: الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال[٢] ولا في حدوثها.

وكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العالم لم نسترب في تبدل الأحوال عليها وأن تلك التبدلات حادثة[٣].

= والسكون الحادثين لا يخلو عن الحوادث) من القضايا النظرية التي سيدلل عليها فيما بعد.

هذا، والحركة: كونان في آنين في مكانين، والسكون: كونان في آنين في مكان واحد.

(١) قوله: فلا نسلم أي نمنع، والمنع هو طلب الدليل أو التنبيه على مقدمة معينة من مقدمتي دليل تكون في حاجة إلى الدليل أو التنبيه.

(٢) فهي من الوجدانيات الضروريات.

(٣) ثبوت الأعراض المذكورة في ذات الإنسان من الآلام والجوع والعطش وحدوثها، وتبدل الأحوال على أجسام العالم وحدوثها لا يتم به الدليل على وجود الحركة والسكون وحدوثهما؛ فإن حدوث السكون ما زال فقيرًا إلى الدليل فيكون ذلك (أعني من قوله: إذ لا يستريب عاقل... إلى قوله: وأن تلك التبدلات حادثة) انتقال إلى الاستدلال بثبوت الأعراض في ذات الإنسان وتبدل الأحوال على أجسام العالم على أن (كل جسم لا يخلو من الحوادث) والعدول عما ذكره أولًا من (عدم خلو الجسم عن الحركة والسكون الحادثين).

والحاصل: أن الاستدلال على أن (كل جسم لا يخلو عن الحوادث) له =

وإن صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به.

وإن فرض فيه خصم معتقد لما يقوله فهو فرض محال إن كان الخصم عاقلًا.

بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة: وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم إلى:

=

طريقان:

الأولى: أن كل جسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وكل ما لا يخلو عن الحركة والسكون الحادثين فهو حادث غير أن حدوث السكون غير مسلم بل محتاج بدوره إلى دليل.

الطريق الثانية: ثبوت الأعراض والأحوال وحدوثها بالمشاهدة في ذات الإنسان وفي جسم العالم، ويعكر عليه أمران:

الأول: أن استقصاء أجزاء العالم كله أمر متعذر وربما يوجد فيه ما يخلو عن الأعراض والأحوال.

الثاني: ما نقل عن بعض الدهرية: من أن الجواهر في الأزل كانت خالية عن جميع أجناس الأعراض وهم -(كما قال صاحب المواقف ج٧ ص ٢٣٤) - بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها.

وما نقل أيضًا عن الصالحية من المعتزلة من تجويزهم خلو الجسم عن جميع الأعراض فيما لا يزال.

وسيأتي قريبًا الحديث عن قضية: أن الجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون بما يفيد:

أ- أن عدم خلو الجوهر عن الحركة والسكون أمر ضروري.

ب- وأن حدوث الحركة محسوس فهو ضروري.

ج- وأن حدوث السكون أمر نظري محتاج للدليل.

السموات[١]؛ وهي متحركة على الدوام، وآحاد حركاتها حادثة[٢]، ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلًا وأبدًا.

وإلى العناصر الأربعة[٣] التي يحويها مقعر فلك القمر[٤]، وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها وأعراضها.

وتلك المادة قديمة، والصور والأعراض[٥] حادثة ومتعاقبة عليها أزلًا

---

(١) أي عالم السموات أو عالم الأفلاك كما يطلق عليه أيضًا: العالم الأعلى.

(٢) يعني أن حركة السموات من حيث أصلها قديمة ومن حيث آحادها وأشخاصها حادثة، ضرورة أن الفلك (كما كانوا يزعمون) متحرك دائمًا فتحدث حركة وتزول أخرى.

(٣) أي عالم العناصر أو العالم الأسفل أو الأرضي، والعناصر الأربعة هي: النار والهواء والأرض أو التراب والماء، وذلك حسبما توصل إليه العلم قديمًا، أما في عصر الفضاء الذي نعيشه فقد نيفت العناصر على المائة.

(٤) مقعر فلك القمر هو سطحه المحيط به من الداخل أما المحيط به من الخارج فهو المحدب.

والفلك جسم مركب من مادة أثيرية مستدير صلب شفاف لا يقبل الخرق والالتئام.

وفلك القمر هو تاسع الأفلاك وآخرها، وأولها الفلك الأطلس أو الأقصى أو المحدد وتحته فلك الثوابت ثم فلك زحل ثم فلك المشتري، ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة؛ الزُّهَرة- بضم الزاي وفتح الهاء: نجم، وبسكون الهاء: البياض، تَقُول: أزهر بين الزُّهْرة، وَزَهْرَة الدنيا غضارتها، وزَهْرَة النبات نوْره، وزُهْرة حي من قريش، ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو للسماء الدنيا وبه يتم عالم الأفلاك ويبتدئ عالم العناصر، وقد نقض علم الهيئة الجديد تلك الاصطلاحات الفلسفية القديمة وأثبت بطلانها.

(٥) الصورة عند الفلاسفة جوهر في الجسم يحل في الهيولى مقوِّم لها أو هي

وأبدًا؛ فإن[١] الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة نارًا، وهكذا بقية العناصر، وأنها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان[٢].

فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبدًا، ولا تنفك السموات

=

الجوهر الممتد في الأبعاد كلها المدرك في بادئ النظر بالحس فهي - أي الصورة - جزء الجسم.

والعرض عندهم: ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في محل مقوِّم.

أما عند أهل السنة: فموجود قائم بمتحيز، وعند المعتزلة: ما لو وجد لقام بالمتحيز لثبوته عندهم في العدم. (الموقف الثالث المقصد الأول).

(١) فـ(إن): تعليل لقوله: والصور والأعراض حادثة... إلخ.

وفي بعض النسخ المطبوعة: (وأن) فهو عطف على قوله: "بأن أجسام العالم تنقسم".

(٢) مفاد كلامه - رحمه الله - أنه يعني الفلاسفة القائلين بأن العناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية (جسم عنصري) يقابله جسم فلكي أما صورها النوعية (المائية أو الهوائية إلخ) فهي حادثة؛ ولذا يجوز انقلاب عنصر الماء إلى هواء وعنصر الهواء إلى نار؛ فليس قدم العناصر شخصيًا ولا نوعيًا بل جنسيًا على هذا الرأي.

والمشهور من مذهب الفلاسفة قدم العناصر بموادها وصورها الجسمية والنوعية؛ لأن العنصريات التي هي المواليد الثلاثة: (الحيوان والنبات والمعدن) تتحلل وتبقى عناصرها بعد تفرقها، وكل عنصر يطلب مركزه فالنار تطلب المحيط (محيط الأرض) والهواء يطلب القرب من النار، والتراب يطلب المركز لثقله جدًّا، والماء يطلب القرب من التراب؛ فالعناصر لا تنعدم، وهذا الرأي هو الموافق للمنقول عنهم في المواليد الثلاثة من أنها قديمة بالنوع حادثة بالشخص.

عن الحركات الحادثة أبدًا.

محل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين

وإنما ينازعون في قولنا: إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فلا معنى للإطناب في هذا الأصل[١] ولكنا لإقامة الرسم[٢] نقول:

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان.

أما الحركة فحدوثها محسوس، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض[٣] ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة، وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثًا وكان معدمًا للسكون فيكون السكون أيضًا قبله حادثًا؛ لأن القديم لا ينعدم كما سنذكره في إقامة الدليل على بقاء الله تعالى[٤].

---

(١) هو: العالم لا يخلو عن الحوادث.

(٢) يعني: الدليل والطريق المرسوم في الاستدلال.

(٣) من الحقائق التي فرغ العلم من تقريرها:
دوران الأرض وتحركها حول نفسها مما ينشأ عنه الليل والنهار.
ودورانها وتحركها حول الشمس مما ينشأ عنه الفصول الأربعة فهي ليست ساكنة.

(٤) محصل ما ذكر في بيان أن الجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان هو:
أ- أن عدم خلو الجوهر عن الحركة والسكون أمر ضروري من حيث إن النقيضين أو المساويين لهما لا يجتمعان ولا يرتفعان.
ب-وأن حدوث الحركة ضروري بالمشاهدة.
ج- وأن حدوث السكون أمر نظري محتاج إلى الدليل الذي يمكن تلخيصه في قولنا: لو لم يكن حادثًا (هذا المسمى بدليل الخلف ومرده إلى قياس اقتراني شرطي وآخر استثنائي مركب من نتيجة الاقتراني واستثناء عين التالي) لكان قديمًا ولو كان قديمًا لامتنع زواله فلو لم يكن حادثًا لامتنع زواله، واللازم باطل فما أدى إليه من قدم السكون باطل.

دليل وجود الحركة والسكون زائدين على الجوهر

وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا: إنا إذا قلنا: هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئًا سوى الجوهر بدليل أنا إذا قلنا: هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا: إن كان الجوهر باقيًا ساكنًا، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر(١). وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه(٢)، وعلى الجملة. فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضًا ولا يفيدها وضوحًا.

فإن قيل: فبم عرفتم أنها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت(٣)؟ قلنا: لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لأبطلنا القول بالكمون والظهور في الأعراض رأسًا، ولكن ما لا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به، بل نقول: الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها، وهما حادثان فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث.

---

(١) والتالي باطل، فبطل ما أدى إليه من أن مفهوم الحركة عين الجوهر لأن الجوهر باق مع انتفاء الحركة عنه بدليل الإشارة الحسية إليه في قولنا: (هذا الجوهر ليس متحركًا).
وأيضًا فلفظ (متحرك) في قولنا: (هذا الجوهر متحرك) محمول، والمحمول غير الموضوع الذي هو (هذا الجوهر) مفهومًا لا ماصدقًا.
وأيضًا لو كان (متحرك) عين قولنا: (هذا الجوهر) وكأننا قلنا: هذا الجوهر جوهر لكان تكرارًا غير محصل لفائدة والتالي باطل.

(٢) فنقول على غرار ما سبق في (الحركة):
إنا إذا قلنا: هذا الجوهر ساكن أثبتنا شيئًا سوى الجوهر بدليل أنا إذا قلنا: هذا الجوهر ليس ساكنًا صدق قولنا: إن كان الجوهر متحركًا؛ فلو كان المفهوم من السكون عين الجوهر لكان نفيه نفي عين الجوهر.

(٣) أي فلا تكون الأعراض حادثة بل قديمة.

بطلان القول بانتقال الأعراض

فإن قيل: فلعلها انتقلت إليه من موضع آخر[١]، فبم يعرف بطلان القول بانتقال الأعراض؟ قلنا: قد ذكر في إبطال ذلك أدلة ضعيفة لا نطول الكتاب بنقلها ونقضها، ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه أن نبين أن تجويز ذلك[٢] لا يتسع له عقل من[٣] لم يذهل عن فهم:

(أ) حقيقة العرض.

(ب) وحقيقة الانتقال.

ومن فهم حقيقة العرض[٤] تحقق استحالة الانتقال فيه.

سبب قولهم الانتقال في الأعراض

وبيانه: أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز[٥] إلى حيز، وذلك يثبت في العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائدًا[٦] على ذات الجوهر، ثم علم أن العرض لابد له من

---

(١) يعني فلا تكون حادثة بل قديمة وبهذا يتبين أن غرض القائلين بالكمون والانتقال محاولة إثبات أن الأعراض قديمة.

(٢) أي انتقال الأعراض.

(٣) في بعض النسخ: (عقل ما لم) والسياق على هذا يقتضي تنوين (عقل) ويكون لفظ (ما) مصدرية ظرفية أي لا يتسع له عقل مدة عدم ذهوله...إلخ، أما على المثبت هنا فلفظ (عقل) مضاف إلى (من) فلا ينون.

(٤) هكذا في جميع النسخ التي بين أيدينا، والسياق يقتضي أن يقال: ومن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال... إلخ.

(٥) الجوهر: ما قام بنفسه. راجع تعليقنا ص ٢٠٨، والحيز: فراغ يملؤه جسم أو جوهر. والعرض: ما لا يقوم بنفسه. راجع تعليقنا ص ٢٠٥، والمحل: ما يقوم به العرض ولا يتصور العرض ولا يوجد بدونه؛ كالجسم بالنسبة للبياض مثلًا.

(٦) زائدًا بالنصب حال من: اختصاص.

محل كما لابد للجوهر من حيز، فتخيل أن إضافة العرض إلى المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز، فيسبق منه إلى الوهم إمكان الانتقال عنه كما في الجوهر، ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونًا[1] زائدًا على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كونًا زائدًا على ذات الجوهر والحيز، ولصار يقوم بالعرض عرض[2]، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض إلى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به، وهكذا يتسلسل ويؤدي إلى أن لا يوجد عرض واحد ما لم توجد أعراض لا نهاية لها، فلنبحث عن السبب الذي لأجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصين زائدًا على ذات المختص دون الآخر؛ فمنه يتبين الغلط في توهم الانتقال.

بطلان قياس العرض على الجوهر في الانتقال

---

(١) أي عرضًا.

(٢) أي: ولصار يقوم بالعرض الأصلي عرض آخر هو اختصاصه بالمحل الذي هو (أعني الاختصاص) زائد على ذات العرض والمحل.
والخلاصة أن اختصاص العرض بالمحل لو كان زائدًا على ذات العرض والمحل لترتب على ذلك أمران:
الأول: قيام العرض بالعرض؛ حيث إن الاختصاص نفسه عرض.
الثاني: وجود أعراض لا نهاية لها؛ حيث يفتقر قيام العرض بالعرض إلى اختصاص آخر وهكذا.
وقد يمكن دفع الأمر الثاني كما يأتي بأن نفرق بين قيام العرض بالمحل (فالمحل يكون جوهرًا ويكون عرضًا) الذي هو جوهر فيكون ذلك القيام أمرًا زائدًا وبين قيام العرض بالمحل الذي هو عرض فيكون ذلك القيام لذات العرض لا لأمر زائد.

الفرق بين لزوم المحل للعرض والحيز للجوهر

والسر فيه أن المحل وإن كان لازمًا للعرض كما أن الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرق: إذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي للشيء[١].

وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء؛ فإن بطل في الوجود بطل به وجود الشيء وإن بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل، والحيز ليس ذاتيًا للجوهر فإنا نعلم الجسم والجوهر أولًا ثم ننظر بعد ذلك في الحيز أهو أمر ثابت أم هو أمر موهوم؟ ونتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل وندرك الجسم بالحس والمشاهدة[٢] من غير دليل؛ فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلًا لجسم زيد ذاتيًا لزيد، ولم[٣] يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد[٤]، وليس كذلك طول زيد مثلًا لأنه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيدًا الطويل؛ فطول زيد يعلم تابعًا لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد؛ فليس لطول زيد قوام[٥] في الوجود وفي العقل دون زيد؛ فاختصاصه بزيد ذاتي له، أي هو

الحيز غير ذاتي للجوهر

المحل ذاتي للعرض

---

(١) لفظ (للشيء) غير موجود في مخطوطة رافعي.

(٢) في النسخ المطبوعة ومخطوطة حليم: وقدرك الجسم في المشاهدة. وما أثبتناه في مخطوطة رافعي.

(٣) في مخطوطة رافعي: (فلم).

(٤) أي أن زيدًا ينتقل من مكان إلى مكان وانتقاله من المكان الأول لا يبطل زيدًا بل هو موجود بذاته في المكان الثاني، مما يفيد أن اختصاص زيد بحيزه ليس ذاتيًا حيث لم يتوقف وجوده عليه.

(٥) قَوام المرء: قامته وحسن طوله، وقِوام الأمر نظامه وعماده. يقال فلان قِوام أهل بيته، وقيام أهل بيته.

لذاته[١] لا لمعنى[٢] زائد عليه هو اختصاص؛ فإن بطل ذلك الاختصاص[٣] بطلت ذاته[٤] والانتقال يبطل الاختصاص (الذي هو ذاتي) فتبطل ذاته؛ إذ ليس اختصاصه بزيد زائدًا على ذاته- أعني ذات العرض- بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فإنه زائد عليه[٥] فليس في بطلانه[٦] بالانتقال ما يبطل ذاته.

ورجع الكلام إلى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل؛ فإن كان الاختصاص زائدًا على الذات لم تبطل به الذات وإن لم يكن معنى زائدًا[٧] بطلت ببطلانه الذات؛ فقد انكشف هذا وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله (لم يكن)[٨] زائدًا على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه[٩]؛ وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عُقِل وحده وعقل الحيز به لا أن[١٠] الجوهر عقل بالحيز، وأما العرض فإنه عقل بالجوهر لا بنفسه؛ فذات العرض هو[١١] كونه للجوهر المعين[١٢] وليس له ذات سواه؛ فإذا

---

(١) أي لذات العرض:
(٢) في بعض النسخ (معنى) والمثبت عن: ر.
(٣) أي الاختصاص الذاتي.
(٤) أي ذات العرض.
(٥) أي زائد على الجوهر.
(٦) أي بطلان هذا الاختصاص الزائد على الجوهر بالانتقال.
(٧) بأن كان لازمًا.
(٨) ليس.
(٩) بل هو لازم.
(١٠) في بعض النسخ: (لا الجوهر) بسقوط (أن) والمثبت عن: ر.
(١١) لفظ (هو) غير موجودة إلا في مخطوطة: ر.
(١٢) أما الجوهر فكونه لذاته لا لحيزه.

قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته[1]، وإنما فرضنا الكلام في الطول لتفهيم المقصود فإنه وإن لم يكن عرضًا ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة، ولكنه مقرب لغرضنا إلى الفهم، فإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض.

وهذا التوفيق والتحقيق وإن لم يكن لائقًا بهذا الإيجاز ولكن افتقر إليه لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف؛ فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث؛ فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنتقلين مع أن الإطناب ليس في مقابلة خصم معتقد؛ إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث[2] وهم المنكرون لحدوث العالم، فإن قيل: فقد بقي الأصل الثاني وهو قولكم: إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه؟ قلنا: لأن العالم لو كان قديمًا[3] مع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد وذلك محال؛ لأن كل ما يفضي إلى المحال فهو محال، ونحن نبين أنه يلزم عليه[4] ثلاثة محالات:

دليل أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

الأول: أن ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى، ولا فرق بين قولنا: «انقضى» ولا بين قولنا: «انتهى» ولا بين

المحال الأول على تقدير حوادث دون أول

---

(١) انظر ما كتبنا في ص ٢٠٥ أحكام العرض.

(٢) انظر ص ٢١٤.

(٣) دليل خلف نظمه هكذا: لو كان العالم قديمًا لثبتت حوادث لا أول لها، ولو ثبتت حوادث لا أول لها لثبت المحال ∴ فلو كان قديمًا لثبت المحال. ثم نقول: لو كان قديمًا لثبت المحال لكن التالي وهو ثبوت المحال باطل.

(٤) أي على كون دورات الفلك غير متناهية الأعداد.

قولنا: «تناهى»، فيلزم أن يقال: قد تناهى ما لا يتناهى، ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى وأن ينتهي وينقضي ما لا يتناهى(١).

المحال الثاني الثاني: أن دورات الفلك(٢) (وإن لم)(٣) تكن متناهية فهي(٤): إما شفع وإما وتر، وإما لا شفع ولا وتر، وإما شفع ووتر معًا(٥)، وهذه الأقسام الأربعة محال فالمفضي إليها محال(٦) إذ(٧) يستحيل عدد لا شفع ولا وتر أو

---

(١) ونظم هذا الدليل منطقيًا هكذا:
لو ثبتت حوادث ودورات للفلك لا أول لها أي غير متناهية لكان قد انقضى ما لا نهاية له لكن التالي – وهو انقضاء ما لا نهاية له – باطل لما يؤدي إليه من التناقض وهو: أن ما لا نهاية له له نهاية. وبيان ذلك: أننا إذا وقفنا عند دورة الفلك اليوم مثلًا لكانت دورات الفلك قد انتهت الآن والفرض أن دورات الفلك غير متناهية؛ وعلى ذلك فقد تناهى غير المتناهي وذلك تناقض محال، هذا مؤدى كلام الغزالي.
وأقول: الحق أنه لا تناقض من حيث إن عدم التناهي بالنسبة للماضي والتناهي من حيث الحاضر فاختلفت وحدة الزمن فلا تناقض.

(٢) كانوا يزعمون قديمًا أن الفلك جسم مركب من مادة أثيرية مستدير صلب شفاف لا يقبل الخرق والالتئام يدور بكوكبه الذي يكون مغروسًا فيه، وقد أثبت العلم الحديث أن الفلك عبارة عن الفضاء الذي يدور فيه النجم أو الكوكب؛ وبناء على ذلك فالدوران للكوكب أو النجم وليس للفلك دورات.

(٣) في جميع النسخ: (إن لم) وما أثبته هو مقتضى السياق.

(٤) فهي: يعني من حيث إنها عدد وإن لم تكن متناهية.

(٥) تلك هي القسمة العقلية للعدد.

(٦) وهو عدم تناهي دورات الفلك، هذا ونظم ذلك الدليل منطقيًا هكذا: لو كانت دورات الفلك غير متناهية (وهي عدد من الأعداد) لكانت إما شفعًا أو وترًا، أو لا شفعًا ولا وترًا، أو شفعًا ووترًا، لكن التالي باطل فبطل ما أدى إليه من كون دورات الفلك غير متناهية.

(٧) هذا بيان لبطلان التالي فيما ذكرنا من الدليل.

شفع ووتر؛ فإن الشفع هو الذي ينقسم إلى متساويين[١] كالعشرة مثلًا، والوتر هو الذي لا ينقسم إلى متساويين كالتسعة، وكل عدد مركب من آحاد إما أن ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم بمتساويين، فأما أن يتصف بالانقسام[٢] وعدم الانقسام[٣] أو ينفك عنهما جميعًا فهو محال[٤].

وباطل أن يكون شفعًا لأن الشفع إنما لا يكون وترًا لأنه يعوزه واحد فإذا انضاف إليه واحد صار وترًا، فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد ومحال أن يكون وترًا؟! لأن الوتر يصير شفعًا بواحد فيبقى وترًا لأنه يعوزه ذلك الواحد، فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد؟

المحال الثالث

الثالث: أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهى ثم إن أحدهما أقل من الآخر، ومحال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى لأن الأقل هو الذي يعوزه شيء لو أضيف إليه لصار متساويًا، وما لا يتناهى كيف يعوزه شيء؟ وبيانه أن زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة، والشمس في كل سنة دورة واحدة، فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس إذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة، وزحل يدور دورة واحدة، والواحد من الثلاثين ثلث عشر، ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي أقل من دورات الشمس؛ إذ يعلم ضرورة أن ثلث عشر الشيء أقل من

(١) (صحيحين).
(٢) (أي بالشفع).
(٣)(أي عدم الشفع فيكون شفعًا وترًا أو فيكون زوجًا وفردًا).
(٤)يعني: الاتصاف بالانقسام إلى متساويين وعدم الانقسام لانقسام إلى متساويين فيكون شفعًا ووترًا معًا والانفكاك عنهما جميعًا فيكون لا شفعًا ولا وترًا في آن واحد هو محال؛ فإن اجتماع النقيضين المتمثل في الاتصاف بالانقسام وعدمه كارتفاعهما المتمثل في الخلو والانفكاك عنهما كلاهما محال.

الشيء[1]، والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة؛ فيكون عدد دورات

(١) الذي أثبته العلم الحديث أن زحل يكمل دورته حول الشمس في تسعة وعشرين سنة وأربعة آلاف وثمان وخمسين ساعة.
وأن الشمس تدور حول نفسها عند خط استوائها في ٢٤ يومًا وعند قطبيها في ٣٤ يومًا.
ويوضح ذلك الدكتور أحمد زكي فيقول: "لو أن الشمس كانت كالأرض لها جسم صلب متماسك الذرات كلها قطعة واحدة جامدة متماسكة كالأرض فكان لها يوم ثابت الطول ٢٤ ساعة أو فوق ذلك أو دون ذلك قدرًا.
ولكن الشمس من غاز ونقاط على سطحها عند خط استوائها تدور الدورة الواحدة حول محور الشمس في وقت أقل مما تدور نقاط على سطحها أبعد عن خط استوائها وأقرب إلى أي من قطبيها، فيوم الشمس- إن صح أن نسميه يومًا- هو عند خط استوائها يبلغ نحوًا من أربع وعشرين من أيامنا نحن، وهو قرب قطبيها يبلغ نحوًا من ٣٤ يومًا (انظر: "مع الله في السماء" ص ١٤٦، ١٤٧).
هذا، وزحل ثاني الكواكب العملاقة بعد المشترى؛ إذ أن حجمه يساوي حجم الأرض ٨٢٠ مرة وجوه شديد البرودة وهو خامس الكواكب قربًا من الشمس.
ومهما يكن من أمر فالاستدلال على بطلان قدم العالم بدورات الفلك أو دورات الكواكب إنما يصلح في مواجهة قدامى الفلاسفة ممن يرون قدم العالم بمادته وصورته النوعية.
أما هؤلاء الذين يقولون بقدم المادة فقط ووجودها فيما لا أول له ثم حدوث هذه الصور النوعية تحت تأثير الحرارة والبرودة والجو والمناخ فلا يصلح معهم هذا النوع من الاستدلال؛ حيث إن دورات الكواكب والنجوم – فضلًا عن صورها – حادثة.
وقد يصلح لهم الاستدلال على حدوث العالم بالطرق العلمية الحديثة والأبحاث الكيميائية المعاصرة التي أثبتت أن هذا الكون لا يمكن أن يكون =

الشمس مثلًا نصف سدس دورات القمر، وكل واحد لا نهاية له وبعضه أقل من بعض فذلك[١] من المحال البين.

اعتراض على المحال الثالث وجوابه

فإن قيل: مقدورات الباري تعالى عندكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات أكثر من المقدورات؛ إذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود وليس شيء من ذلك مقدورًا[٢].

= أزليًا وأن أصله ومادته مرتبط بزمان ولحظة معينة كان قبلها عدمًا، وذلك ما يدل عليه القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية وما تشير إليه الكيمياء من "أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة والآخر بسرعة ضئيلة وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية وبالتالي ليست أزلية".

(١) فذلك أي المذكور من كون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى من المحال البين. ونظم هذا الدليل منطقيًا هكذا: لو كانت دورات الفلك غير متناهية لكان هناك عددان كل واحد منهما لا يتناهى مع كون أحدهما أقل من الآخر، لكن التالي - وهو وجود عددين كل واحد منهما لا يتناهى مع كون أحدهما أقل - باطل فبطل ما أدى إليه من كون دورات الفلك غير متناهية، وإذا بطل كون دورات الفلك غير متناهية بطل ما أدى إليه من قدم العالم مع عدم خلوه من الحوادث وإذا بطل قدم العالم ثبت حدوثه وهو المطلوب.

(٢) فإن العلم يتعلق بالواجب كذاته تعالى وصفاته وبالممكن مطلقًا؛ سواء أكان موجودًا أم لا وبالمستحيل.

أما القدرة فلا تتعلق بالواجب؛ لأنها لو تعلقت به لإيجاده فذلك تحصيل للحاصل وهو محال، ولو تعلقت به لإعدامه فذلك قلب للحقائق وهو أيضًا محال.

ولا تتعلق أيضًا بالممكن الموجود المستمر الوجود لإيجاده وإلا كان تحصيلًا للحاصل، ولا لإعدامه؛ لأن العدم ليس شيئًا؛ فلا يصلح متعلقًا للقدرة كما =

قلنا: نحن إذا قلنا: «لا نهاية لمقدوراته» لم نرد بـه مـا نريـد بقولنـا: «لا نهاية لمعلوماته» بل نريد به أن الله تعالى صفة يعبر عنها بالقـدرة يتـأتى بهـا الإيجاد، وهذا التأتي[1] لا ينعدم قط.

وليس تحت «قولنا هذا التأتي لا ينعـدم» إثبـات أشـياء فـضلًا عـن أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية، وإنما يقـع هـذا الغلـط لمـن ينظـر في المعاني من الألفاظ فـيرى تـوازن لفـظ «المعلومـات» و«المقـدورات» مـن حيث التصريف في اللغة فيظن أن المراد بهما واحد؛ هيهات![2] لا مناسـبة بينهما ألبتة، ثم تحت قولنا: المعلومات لا نهاية لها» أيضًا سر يخالف السابق منه إلى الفهم؛ إذ السابق منه إلى الفهم إثبات أشـياء تـسمى معلومـات لا نهاية لها وهو محال، بل الأشياء هي الموجودات وهـي متناهيـة[3]، ولكـن بيان ذلك يستدعي تطويلًا[4].

=

سيجيء في مبحث بقائه تعالى.

ولا تتعلق بالمستحيل وذلـك عـلى نمـط مـا قلنـاه في عـدم تعلـق القـدرة بالواجب.

وحاصل ذلك أن القدرة لا تتعلق إلا بالممكنات فقط الأمـر الـذي يـسمح للمعترض أن يقول: إن مقدورات الله وإن كانت لا تتناهى عنـدكم إلا أنهـا أصغر من معلوماته تعالى؛ فقد صار ما لا يتناهى أصغر مما لا يتناهى.

(١) في بعض النسخ: الثاني.

(٢) في مخطوطة: ر: (فهيهات فلا مناسبة).

(٣) الدخول لها في الوجوب.

(٤) يعني بيان أن الأشياء هي الموجودات يستدعي تطويلًا حيـث كثـر الكـلام وطال حبل الجدل بين أهل السنة مـن الأشـاعرة والمعتزلـة في مـسألة: هـل الشيء يطلق على الموجود خاصة أو هو أعم فيتناول الموجود والمعدوم؟

وقد اندفع الإشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات[1]؛ فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الإلزام[2]؛ فقد بانت صحة هذا الأصل[3] بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب[4] وعند هذا يعلم وجود الصانع؛ إذ بان القياس[5] الذي ذكرناه وهو قولنا: «إن العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب» فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج، ولكن بعد لم يظهر لنا إلا وجود[6] السبب، فأما كونه حادثًا أو قديمًا وصفاته[7] فلم يظهر بعد فلنشتغل به.

* * *

(١) حيث بان أن معناه نفي النهاية عن التأتي في القدرة تجاه إيجاد الممكنات فلا يلحقها عجز ألبتة لا نفي النهاية عن المقدورات الموجودة.

(٢) حيث لم يكن هناك عددان غير متناهيين فضلًا عن أن يكون أحدهما أقل أو أكثر من الآخر.

(٣) وهو أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

(٤) وهو المنهج المعروف بقياس الخلف، وهو عدم التعرض لإثبات الدعوى مباشرة بل الاتجاه إلى إبطال دعوى الخصم المناقضة لدعوى المستدل فتثبت دعوى المستدل.

(٥) أي: ظهر صحة القياس.

(٦) في بعض النسخ (موجود)، والمثبت عن: ر.

(٧) فى بعض النسخ: وصفًا له، والمثبت عن: ر.

الدعوى الثانية

(قدمه تعالى)[١]

القدم ليس صفة معنى والدليل عليه

ندعي أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم؛ فإنه لو كان حادثًا[٢] لافتقر إلى سبب آخر، وكذلك السبب الآخر ويتسلسل إلى غير نهاية وهو محال[٣]، وإما أن ينتهي إلى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم. ولابد من الاعتراف به بالضرورة[٤] ولا نعني بقولنا: «قديم» إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم؛ فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق.

فلا تظنن[٥] أن القدم زائد على ذات القديم[٦] فيلزمك أن تقول: ذلك

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.

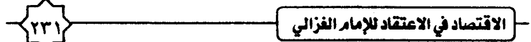
(٢) إذ لا واسطة بين القديم والحادث.

(٣) لأن التسلسل إلى غير نهاية يؤدي إلى حوادث لا أول لها وقد أوضحنا بطلانه فيما تقدم.

(٤) فيكون المذكور من قوله: فإنه لو كان حادثًا ... إلخ تنبيه حيث كانت تلك المقدمات بديهية.

(٥) الفاء في (فلا تظنن) للتفريع على قوله سابقًا: «ولا نعني بقولنا: قديم، إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم...» إلخ.

(٦) كالقدرة مثلًا بل هو عين الذات فهو من صفات التنزيه، وقد اختلف علماء الكلام في تحديد صفة القدم على ثلاثة أقوال:
الأول: وهو المختار عند المحققين من المتأخرين أن القدم صفة سلبية أي نفية حيث كان معناه: عدم أولية الوجود.
القول الثاني: هو صفة نفسية دالة على نفس الذات الموصوفة به؛ لأنه عبارة عن الوجود المستمر أزلًا، والوجود صفة نفسية.



المعنى أيضًا قديم بقدم زائد عليه، ويتسلسل القول إلى غير نهاية.

* * *

=

القول الثالث: القدم صفة معنى أي صفة وجودية زائدة على الذات؛ مثل العلم والقدرة.

وقد دارت مناقشات طويلة حول الرأيين الثاني والثالث.

واقتصر الإمام الغزالي هنا في إيجاز على بيان ما يستلزمه القول بأن القدم صفة معنى زائد على ذات القديم من تسلسل محال، وتوضيح ذلك:

أولًا : أن هذا القدم لو كان صفة معنى زائد على الذات لكان قديمًا لأمرين:

الأول: استحالة اتصافه تعالى بالحوادث.

الثاني: أنه لا يعقل وجود في الأزل عاريًا عن وصف القدم.

ثانيًا: أن هذا القدم (بناء على أنه معنى زائد على الذات) لا يكون قديمًا إلا إذا كان موصوفًا بالقدم، وهو صفة وجودية زائدة على ذلك القدم بناء على التسليم بهذا الرأي القائل: إن القدم صفة معنى زائدة.

ثالثًا: ننقل الكلام إلى قدم القدم فيلزم فيه ما لزم في الأول؛ الأمر الذي يترتب عليه:

١-التسلسل.

٢-قيام المعنى بالمعنى أي قيام القدم بالقدم، وكل ذلك محال فما أدى إليه من كون القدم صفة معنى زائدة كالعلم والقدرة محال.

الدعوى الثالثة

(بقاؤه تعالى)[١]

ندعي أن صانع العالم مع كونه موجودًا لم يزل فهو باق لا يزال؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه.

وإنما قلنا ذلك[٢]؛ لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب فإنه[٣] طارٍ[٤] بعد استمرار الوجود في القدم، وقد ذكرنا أن كل طارٍ فلابد له من سبب من حيث إنه طار لا من حيث إنه موجود.

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود[٥] إلى مرجح للوجود على العدم، فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود[٦].

وذلك المرجح:

إما فاعل يعدم بالقدرة[٧].

أو ضد.

---

(١) ما بين القوسين من صنيعنا كما نبهنا على ذلك في المقدمة.

(٢) أي ما ثبت قدمه استحال عدمه.

(٣) أي : انعدامه.

(٤) أي: طارئ.

(٥) في الأغلب دخول الباء على المتروك فيقال هنا : «كما افتقر تبدل الوجود بالعدم»، وكذلك يقال في قوله: (تبدل الوجود بالعدم) (راجع ما كتبناه ص ٢١١).

(٦) من حيث ما في كل من طريان، وقد ذكر أن الطرو من حيث إنه طرو لابد له من سبب.

(٧) أي فاعل مختار.

أو انقطاع شرط من شروط الوجود.

ومحال أن يحال على القدرة؛ إذ الوجود شيء ثابت يجوز أن يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئًا والعدم ليس بشيء؛ فيستحيل أن يكون فعلًا واقعًا بأثر القدرة[١]؛ فإننا نقول: فاعل العدم هل فعل شيئًا؟ فإن قيل: نعم كان محالًا؛ لأن النفي ليس بشيء.

وإن قال المعتزلي: إن المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من أثر القدرة؛ فلا يتصور أن يقول[٢]: الفاعل بالقدرة فعل ذلك الذات فإنها أزلية، وإنما فعله نفي وجود الذات، ونفي وجود الذات ليس شيئًا؛ فإذًا ما فعل شيئًا[٣].

وإذا صدق قولنا ما فعل شيئًا صدق قولنا: إنه لم يستعمل القدرة في

---

(١) هذا لم يجمع على بطلانه بل الحق أن الفاعل بالقدرة يتعلق فعله بالعدم إذا كان عدمًا مقيدًا؛ فزيد الموجود كما تعلق فعل الفاعل بوجوده يتعلق فعله بعدمه، أما العدم المطلق فهو الذي لا يتعلق به فعل (وانظر في ذلك السنوسية الكبرى ص ١٥٤).

(٢) أي: المعتزلي.

(٣) وحاصل ذلك أن المعتزلي رغم مذهبه في أن المعدوم شيء له تحقق وثبوت فإنه لا يمكنه أن يقول إنه من أثر الفاعل بالقدرة حيث كان هذا المعدوم أزليًا ليس من أثر فاعل (وإلا كان مسبوقًا بالفاعل وتأثيره)، ثم إن حديثنا عن نفي وجود ذات ونفي وجود الذات ليس شيئًا باتفاق؛ فلا يصح أن يكون أثر القدرة.

هذا، والأولى أن يقال: وإن قال المعتزلي: إن المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من أثر القدرة؛ فإنها أزلية (أي ذات المعدوم) فلا يتصور أن يقول ... إلخ بتقديم جملة: (فإنها أزلية) على قوله: (فلا يتصور... إلخ).

أمر[١] ألبتة، فبقي كما كان ولم يفعل شيئًا.

وباطل أن يقال أنه يعدمه ضده لأن الضد إن فرض حادثًا اندفع وجوده بمضادة القديم، وكان ذلك[٢] أولى من أن ينقطع به وجود القديم[٣].

ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودًا معه في القدم ولم يعدمه وقد أعدمه الآن[٤].

وباطل أن يقال انعدم لانعدام شرط وجوده، فإن الشرط إن كان حادثًا استحال أن يكون وجود القديم مشروطًا بحادث[٥]، وإن كان قديمًا فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه[٦].

---

(١) في بعض الطبعات: أثر.

(٢) يعني وكان انقطاع واندفاع الضد الحادث بالقديم أولى من انقطاع القديم بالحادث.

(٣) وتوضيح ذلك أن هذا الضد الحادث مرجوح لحدوثه وطريانه، وأن القديم راجح لتحقق وجوده وسبقه؛ فالمعقول أن يمنع القديم لرجحانه وجود الضد الحادث الطارئ لمرجوحيته.

(٤) لأن الضدين لا يجتمعان؛ فمحال أن يكون للقديم ضد معه في القدم.

(٥) وذلك لما يلزم عليه من وجود المشروط الذي هو (القديم) في الأزل بدون شرطه وهو محال لعدم تحقق المشروط (وهو القديم) بدون شرطه.

(٦) لأنه قديم، وما ثبت قدمه استحال عدمه سواء أكان عن طريق الفاعل بالقدرة، أو طريان ضد، أو انعدام شرط.

هذا، ونظم ما ذكر من الدليل على استحالة عدم القديم منطقيًا هكذا: لو طرأ العدم على القديم لوجب أن يكون له مقتضٍ أي فاعل، لكن التالي باطل فما أدى إليه من طرو العدم على القديم باطل.

=

(سؤال على القول بأن العدم لا يكون أثر الفاعل والجواب عنه)[١]

فناء الأعراض

فإن قيل: فبماذا تفنى عندكم الجواهر والأعراض؟ قلنا: أما الأعراض فبأنفسها، ونعني بقولنا: «بأنفسها» أن ذواتها لا يتصور لها بقاء[٢].

ويفهم المذهب فيه[٣] بأن يفرض في الحركة[٤]؛ فإن الأكوان[٥]

=

أما الملازمة أي استلزام طرو العدم على القديم للمقتضي أي الفاعل؛ فلأن حصول أمر لنفسه من غير فاعل محال لاسيما إذا كان هذا الأمر مرجوحًا كعدم القديم؛ فإن عدم القديم مرجوح ووجوده راجح لتحققه وسبقه.

وأما بطلان التالي- أي وجود مقتض وفاعل لذلك العدم الطارئ على القديم- فلأن ذلك المقتضي والفاعل إما أن يكون: فاعلًا بالقدرة، وإما أن يكون طريان ضد، وإما أن يكون عدم شرط لابد منه في وجود القديم، والكل باطل فما أدى إليه من طرو العدم على القديم باطل.

(١) ما بين القوسين هو من عملي حسبما نبهت على ذلك في التقديم.

(٢) حيث إن الأعراض لا تبقى زمانين؛ ففناؤها من نفسها دون ما حاجة إلى سبب يعدمها، هذا، والقول بأن العرض لا يبقى زمانين هو للشيخ الأشعري

(٣) أي فناء الأعراض بأنفسها وعدم بقائها زمانين.

(٤) أي يفرض العرض في الحركة.

(٥) الأكوان هي حصولات الجوهر في الأحياز وهي أربعة: فإن هذا الحصول إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا، والثاني إن كان مسبوقًا بحصوله في ذلك الحيز فسكون، وإن كان مسبوقًا بحصوله في حيز آخر فحركة، وأما الأول فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع.

المتعاقبة في أحيان[1] متواصلة لا توصف بأنها حركات إلا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام؛ فإنها إن فرض بقاؤها كانت سكونًا لا حركة، ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العدم عقيب الوجود، وهذا يفهم في الحركة بغير برهان.

وأما الألوان وسائر الأعراض فإنما تفهم بما ذكرناه من أنه لو بقي لاستحال عدمه بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم، ومثل هذا العدم[2] محال في حق الله تعالى فإنا بينا قدمه أزلًا واستمرار وجوده فيما لم يزل، فلم يكن من ضرورة وجود حقيقته[3] فناؤه عقيبه[4] كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة أن تفنى عقيب الوجود.

سبب فناء الجواهر

وأما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها[5].

* * *

(١) في مخطوطة ر: أحياز، ولا يستقيم بها المعنى.

(٢) أي عدم الأعراض من الحركات والألوان والمفسر بأن عدمها بأنفسها وأن ذواتها لا يتصور لها بقاء، وأنه من ضرورة وجود العرض فناؤه عقيب وجوده.

(٣) في النسخ التي بين يدي: وجوده حقيقة، والمثبت عن: ر.

(٤) أي عقيب وجوده

(٥) فإن الأعراض هي التي تمد الجواهر بالبقاء، فإذا عدم المدد عدم الممدود، ويمثل العلماء لذلك بالمصباح فهو يضيء ما دمنا نمده بالزيت فإذا لم يمد بزيت انطفأ من نفسه دون ما حاجة إلى سبب يطفئه (انظر مذكرة فضيلة الأستاذ الشيخ صالح شرف على الاقتصاد في الاعتقاد جـ١ ص٣٢).

الدعوى الرابعة

(أنه تعالى ليس بجوهر متحيز)(١)

ندعي أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز لأنه قد ثبت قدمه، ولو كان متحيزًا لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق(٢).

---

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.

(٢) المذكور في الاستدلال على أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثنائية، ونظمه منطقيًا هكذا: لو كان صانع العالم – وهو قديم – جوهرًا متحيزًا لكان إما متحركًا أو ساكنًا، لكن التالي باطل فبطل ما أدى إليه من كونه جوهرًا متحيزًا.
أما الملازمة فبديهية من حيث إن الحركة والسكون للجرم المتحيز نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.
وأما بطلان التالي فلأن الحركة والسكون حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق، وقد قام الدليل على أن صانع العالم قديم.
والمراد بالجوهر المتحيز – هنا – الجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزأ دون ما هو أعم مما يشمل المفرد المسمى بالجوهر الفرد والمركب المسمى بالجسم، حيث أفرد الإمام الغزالي الدعوى الخامسة بالحديث عن نفي الجسمية.
هذا، والجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات، وعند الحكماء: موجود لا في موضوع.
وينقسم عند الأشاعرة إلى قسمين: الجوهر الفرد، والجسم وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر.
وعند المعتزلة إلى أربعة أقسام: الجوهر الفرد، والخط الجوهري وهو ما انقسم في جهة واحدة هي الطول وأقل ما يتركب منه جوهران فردان، =

(الكلام في تسميته تعالى جوهرًا)[١]

فإن قيل: بم تنكرون على من يسميه جوهرًا ولا يعتقده متحيزًا[٢]؟

قلنا: العقل عندنا لا يوجب الامتناع من إطلاق الألفاظ[٣]، وإنما يمنع عنه إما لحق اللغة وإما لحق الشرع؛ أما حق اللغة فذلك إذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فإن ادعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة، أي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان[٤]، وإن زعم أنه استعارة نظرًا إلى المعنى الذي به شارك[٥] المستعار منه؛ فإن صلح للاستعارة[٦] لم ينكر عليه بحق اللغة وإن لم يصلح قيل له: أخطأت على اللغة[٧] ولا يستعظم

والسطح الجوهري وهو ما انقسم في جهتين: الطول والعرض وأقل ما يتألف منه جوهران فردان، وبجانبهما ثالث في غير اتجاههما، والجسم الطبيعي، وهو الطويل العريض العميق وأقل ما يتألف منه أربعة جواهر.
وأقسام الجوهر عند الحكماء خمسة: الهيولى، الصورة، الجسم الطبيعي، ويركب من الهيولى والصورة، النفس، العقل وهذان الأخيران مجردان.

(١) ما بين القوسين من عملي.

(٢) مقصود الغزالي بمن يسميه تعالى جوهرًا ولا يعتقده متحيزًا الفلاسفة حيث لا يتحاشون من إطلاق لفظ الجوهر عليه سبحانه ويعنون بالجوهر المستغني عن المحل المقوم سواء أكان متحيزًا كالأجرام، أم غير متحيز كالواجب تعالى والمجردات من النفس والعقل.

(٣) إذا كانت المعاني لائقة بذاته تعالى.

(٤) حيث إنه لم يوضع لفظ الجوهر في لسان العرب للدلالة على ذات الحق سبحانه.

(٥) (تعالى).

(٦) بأن استوفت الاستعارة شروطها.

(٧) وضللت نهجها.

ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يبعد[١] في الاستعارة[٢]، والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول.

وأما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء؛ إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الأفعال[٣]، وفيه رأيان[٤]:

أحدهما أن يقال: لا يطلق اسم في حق الله تعالى[٥] إلا بالإذن[٦]، وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم[٧].

وإما[٨] أن يقال: لا يحرم إلا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهي فينظر: فإن كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز منه لأن إيهام الخطأ في صفات الله تعالى حرام، وإن لم يوهم خطأ لم يحكم بتحريمه[٩]، وكلا[١٠] الطريقين[١١] محتمل.

(١) بَعُدَ بالضم فهو بعيد مقابل قريب، وبَعِدَ بالكسر هلك فهو باعد.
(٢) وتتعثر سبلها.
(٣) الذي هو موضوع علم الفقه حيث عرف بأنه علم يبحث فيه عن أفعال المكلفين من حيث إنها تحل وتحرم وتصح وتفسد.
(٤) أي للفقهاء.
(٥) مما لم يكن موهمًا نقصًا بل كان مشعرًا بالمدح.
(٦) بأن يسمع من لسان الشرع ولو بطريق السنة الضعيفة أو القياس ما دامت المسألة من العمليات لا من الاعتقاديات.
(٧) هذا مضيق إذ مآله يحرم الإطلاق إلا بإذن.
(٨) هذا هو الرأي الآخر.
(٩) في جميع النسخ: (يحكم بتحريمه) بسقوط: (لم) والمثبت عن مخطوطة رافعي.
(١٠) المثبت عن: ر، وجميع النسخ: فكلا.
(١١) أي الرأيين وهما: يحرم الإطلاق إلا بإذن، الثاني؛ لا يحرم الإطلاق إلا بنهي.

ثم الإيهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوهم عند قـوم ولا يوهـم عند غيرهم.

* * *

الدعوى الخامسة

(أنه تعالى ليس بجسم)[1]

الدليل الأول على نفي الجسمية

ندعي أن صانع العالم ليس بجسم؛ لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين، وإذا استحال أن يكون جوهرًا استحال أن يكون جسمًا[2]، ونحن لا نعني بالجسم إلا هذا[3].

---

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.

(٢) نظم هذا الدليل منطقيًا هكذا: لو كان صانع العالم جسمًا لكان متألفًا من جوهرين متحيزين، لكن التالي باطل فالمقدم مثله، وإذا بطل كونه جسمًا ثبت نقيضه وهو أنه تعالى ليس بجسم وهو المطلوب؛ أما الملازمة فلأن أقل ما يتألف منه الجسم جوهران متحيزان، وأما بطلان التالي فلما ثبت في الدعوى الرابعة من أنه تعالى ليس جوهرًا متحيزًا فهو بالأولى ليس متألفًا من جوهرين متحيزين.

هذا، والجمهور الأعظم متفقون على تنزيهه سبحانه عن الجسمية والحصول في الحيز ، وذهب الأقلون إلى أنه تعالى جسم ومتحيز، وهؤلاء يدعون بالمجسمة وهم مختلفون في أمور منها :-

الأول: أن منهم من يقول إنه تعالى على صورة إنسان ، ومنهم من يقول إنه على صورة نور عظيم.

الأمر الثاني: اختلافهم في صحة الذهاب والمجيء والحركة والسكون منه تعالى، فأثبته بعض الحنابلة وأباه بعض الكرامية.

الثالث: القائلون بأنه نور ينكرون الأعضاء والجوارح مثل اليد والرأس، وأكثر الحنابلة يثبتون هذه الأعضاء والجوارح. (انظر المطالب العالية ج٢ ص٤٢٣ بتحقيقنا).

(٣) (حيث إن استحالة كونه جوهرًا مردها إلى التحيز والجسمية أدخل في

فإن سماه[1] جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لا بحق العقل فإن العقل لا يحكم في إطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التي هي اصطلاحات.

الدليل الثاني

ولأنه[2] لو كان جسمًا لكان مقدرًا بمقدار مخصوص ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر، ولا يترجح أحد الجائزين عن الآخر إلا بمخصص ومرجح كما سبق؛ فيفتقر إلى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص؛ فيكون مصنوعًا لا صانعًا ومخلوقًا لا خالقًا.

* * *

=

التحيز من الجوهرية.

(١) أي الخصم.

(٢) هذا دليل ثان على أنه تعالى ليس جسمًا ونظمه منطقيًا هكذا: لو كان تعالى جسمًا لكان مقدرًا بمقدار مخصوص لكن التالي باطل فما أدى إليه من كونه جسمًا باطل.

أما الملازمة فدليلها أن الجسم ما تألف من جوهرين فصاعدًا ثلاثة أو أربعة وهكذا فيكون ذا مقدار مخصوص، وأما بطلان التالي فلما يؤدي إليه ذلك من المحال وهو الافتقار إلى مخصص حيث يكون سبحانه مصنوعًا لا صانعًا وحادثًا لا قديمًا.

الدعوى السادسة

(أن صانع العالم ليس بعرض)(١)

مرادنا بالعرض

ندعي أن صانع العالم ليس بعرض؛ لأنا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتًا يقوم بها(٢)، وذلك الذات جسم أو جوهر(٣)، ومهما كان الجسم(٤) واجب الحدوث كان الحال فيه أيضًا حادثًا لا محالة(٥)؛ إذ قد بطل انتقال الأعراض(٦)، وقد بينا أن صانع العالم قديم فلا يمكن أن يكون عرضًا.

احتمال إطلاق آخر للعرض ومناقشته

وإن فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزًا فنحن لا ننكر وجود هذا(٧)، فإنا نستدل على صفات الله تعالى(٨)،

---

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.

(٢) فالعرض ما- نافية- يقوم بنفسه ولابد له من محل يقوم به هو جسم أو جوهر.

(٣) أي : فرد .

(٤) أي : أو الجوهر

(٥) لأن وجوده (العرض) متوقف على وجود ما يحل فيه من الجسم أو الجوهر وهما حادثان والمتوقف على الحادث حادث، ونظم ما استدل به الإمام الغزالي على نفي العرضية منطقيًا هكذا: لو كان عرضًا لكان حادثًا، لكن التالي باطل - لما ثبت من كونه تعالى قديمًا - فالمقدم مثله.

(٦) يعني فلا يقول قائل يجوز أن يكون عرضًا ينتقل من جسم إلى آخر أي فلا يكون حادثًا. أقول: وعلى فرض صحة الانتقال في الأعراض فهي حادثة لا محالة حيث كان الانتقال لا يبرح الأجسام والجواهر الحادثة.

(٧) أي لا ننكر وجود صفة قائمة بغير متحيز.

(٨) يعني وتلك الصفات من مثل القدرة والإرادة قائمة بذاته تعالى غير

نعم يرجع النزاع إلى إطلاق اسم الصانع والفاعل فإن إطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من إطلاقه على الصفات[١].

فإذا قلنا: الصانع[٢] ليس بصفة[٣] عنينا به أن الصنع مضاف إلى الذات التي تقوم بها الصفات لا إلى الصفات، كما أنا إذا قلنا: النجار ليس بعرض ولا صفة عنينا به أن صنعة النجارة غير مضافة إلى الصفات بل إلى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعًا[٤] فكذا القول في صانع العالم.

وإن أراد المنازع بالعرض أمرًا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات[٥] كان الحق في منعه للغة أو الشرع[٦] لا للعقل.

* * *

=

المتحيزة.

(١) وفي إطار هذا الإطلاق الأولى فإننا إذا قلنا : الصانع صفة لله تعالى لا يكون مرادنا بالصفة المعنى القائم بالغير حتى يكون صانع العالم صفة وعرضًا، بل الذات الموصوفة بالصفة.

(٢) (وهو الذات الأقدس).

(٣) أو ليس بعرض، أو صانع العالم ليس بعرض وذلك هو الإطلاق الأولى لاسم: الصانع؛ حيث أطلق على الذات الموصوفة بالصفات وليس على الصفات.

(٤) ومجمل ذلك وتوضيحه: أننا إذا أطلقنا لفظ الصانع على الذات الموصوفة بالصفات - وهو الإطلاق الأولى - بحسبان الصانع اسم فاعل دال على ذات وصفة - لم يصح أن يقال : صانع العالم عرض مهما كان المراد من كلمة العرض؛ حيث كان مدلول (الصانع) والمراد منه ذات وصفة كالمراد من اسم الفاعل، وإذا أطلقنا (الصانع) في غير الأولى على الصفة فقط فقلنا: الصانع صفة لله تعالى، جاز أن يقال حينئذ: صانع العالم عرض إذا ما أردنا من العرض ما هو صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزًا.

(٥) أي غير المتحيزة.

(٦) وذلك بعد أن يكون المعنى صحيحًا في حقه تعالى.

الدعوى السابعة

(أنه تعالى ليس في جهة مخصوصة)(١)

ندعي أنه ليس في جهة(٢) مخصوصة من الجهات الست، ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعًا استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض؛ إذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به، ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز.

الدليل الأول على أنه ليس بجهة

فالجهات ست: فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال؛ فمعنى كون الشيء فوقًا هو أنه في حيز يلي جانب الرأس، ومعنى كونه تحتًا أنه في

(١) ما بين القوسين هو من عملي وكذلك فيما سبق من الدعاوى كما نبهت على ذلك في التقديم.

(٢) قال عبد الحكيم في حاشيته على المواقف: «إن أريد بالجهة منتهى الإشارات أو الحركات المستقيمة تكون الجهات أطرافًا وحدودًا للأمكنة، وإن أريد بها المكان الذي هو جهة – ما – تكون عبارة عن نفس المكان باعتبار إضافة – ما –»

هذا، والقائلون بالجهة متفقون على أنه تعالى بجهة فوق ثم ذلك يحتمل وجوهًا ثلاثة: لأنه تعالى إما أن يكون ملاقيًا للعرش استقرارًا، أو مباينًا عنه ببعد متناه، أو مباينًا عنه ببعد غير متناه، وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام ذاهب (انظر المطالب العالية ج٢، ص٤٢٢ نسخة بمكتبة كلية أصول الدين بتحقيقنا) وقد ذكر الإمام الرازي حجة قوية ووجيهة على امتناع كونه تعالى في شيء من الجهات حيث يقول: «إنه مادامت الأرض كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب ،وعلى العكس، فلو حصل الباري في شيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس ، وذلك باطل باتفاق العقلاء» (المطالب ج٢، ص٤٥٦).

حيز يلي جانب الرجل، وكذا سائر الجهات؛ فكل ما قيل فيه: إنه في جهة فقد قيل إنه في حيز مع زيادة إضافة[١].

وقولنا: «الشيء في حيز» يعقل بوجهين:

أحدهما: أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو، وهذا هو الجوهر.

والآخر: أن يكون حالًّا في الجوهر[٢]؛ فإنه قد يقال إنه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر؛ فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر، بل الجهة للجوهر أولى وللعرض بطريق التبعية للجوهر، فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة.

فإن أراد الخصم أحدهما[٣] دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرًا[٤] أو عرضًا[٥]، وإن أراد أمرًا غير هذا فهو غير مفهوم فيكون المنع في إطلاق لفظه المنفك عن معنى مفهوم لحق اللغة والشرع لا للعقل[٦].

---

(١) وبناء على ذلك فنظم الدليل منطقيًا على أنه تعالى ليس في جهة أن نقول: لو كان تعالى في جهة لكان متحيزًا، ولو كان متحيزًا لكان جسمًا أو عرضًا كما سيأتي في قوله: وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين.. فلو كان في جهة لكان جسمًا أو عرضًا، ثم نقول: لو كان في جهة لكان جسمًا أو عرضًا لكن التالي باطل- بما تقدم في الدعوى الخامسة والسادسة- فالمقدم مثله، وإذا بطل كونه تعالى في جهة صدق أنه ليس في جهة وهو المطلوب.

(٢) وهذا هو العرض.

(٣) يعني اختصاص الجوهر بالحيز الذي هو بالأصالة، واختصاص العرض بالحيز الذي بطريق التبعية.

(٤) (انظر الدعوى الرابعة).

(٥) (انظر الدعوى السادسة).

(٦) في مخطوطة رافعي: فيكون الحق في منع إطلاق لفظه المنفك عن معنى غير

فإن قال الخصم: أنا أُريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم تنكره، فأقول[١]: أما لفظك فإنما ننكره من حيث إنه يوهم المفهومَ الظاهرَ منه وهو[٢] ما يعقل للجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى، وأما مرادك منه فلست أنكره؛ فإن ما لا أفهمه كيف أنكره؟ وعساك تريد به علمه وقدرته وأنا لا أنكر كونه بجهة على معنى أنه عالم وقادر؛ فإنك[٣] إذا فتحت هذا الباب، وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر[٤] فلا أنكره ما لم تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث؛ فإن كل ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال، ويدل أيضًا على بطلان القول بالجهة أن ذلك يطرق الجواز إليه ويحوجه إلى مخصص يخصصه بأحد وجوه الجواز[٥]، وذلك من

الدليل الثاني على أنه تعالى ليس بجهة

=

مفهوم للغة والشرع لا للعقل، وفي الطبعات: فيكون الحق في إطلاق لفظة لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا للعقل، ولا يستقيم بأيهما المعنى، والمثبت عن مخطوطة حليم.

(١) عن مخطوطة رافعي، وفي النسخ الأخرى: (نقول فيه).

(٢) (أي المفهوم الظاهر منه).

(٣)ظاهر السياق كما يبدو لي أن يقال: غير أنك إذا فتحت ...إلخ.

(٤) أي أن تأويل اللفظ وصرفه عن المعنى الحقيقي إلى معنى آخر لابد فيه من وجود علاقة معتبرة في اصطلاح المتخاطبين؛ أما إرادة أي معنى من اللفظ دون ما ارتباط وعلاقة بين المعنى الأصلي المنقول عنه والمعنى المجازي المنقول إليه فأمر لا تقره أصول اللغة.

(٥) ونظم هذا الدليل الثاني منطقيًا هكذا: لو كان في جهة لتطرق إليه الجواز لكن التالي- وهو تطرق الجواز- باطل فالمقدم مثله.
أما بطلان التالي فبداهة لأنه تعالى قديم واجب الوجود.
وأما الملازمة فدليلها أمران:

=

الدليل الأول على أن المختص بجهة محتاج

وجهين: أحدهما: أن الجهة التي تختص به لا تختص بـه لذاتـه؛ فـإن سـائر الجهات متساوية بالإضافة إلى المقابل للجهة؛ فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز[1] فيحتاج إلى مخصص يخصصه، ويكون الاختصاص فيه معنى زائدًا على ذاته وما يتطرق الجواز إليه استحال قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات[2].

فإن قيل: اختص بجهة فوق لأنه أشرف الجهات[3].

=

الأول: أن الجهات متساوية بالنسبة إلى ذاته فيحتاج إلى مخصص له بجهة دون غيرها، والاحتياج أمارة الإمكان.

الثاني: أنه تعالى لو كان في جهة لكان محاذيًا للعالم؛ فإما أن يكون مساويًا له أو أكبر أو أصغر، وهذه المقادير سواء بالنسبة إلى ذاته فيحتاج إلى مخصص يعين له مقدارًا ما دون غيره، والمحتاج ممكن.

(١) (ومن ثم).

(٢) ونظم هذا الدليل منطقيًّا هكذا: لو كان في جهة لكان مختصًا بإحدى الجهات الست لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كونه تعالى في جهة، أما الملازمة فلأن القائلين بالجهة لا يقولون بوجوده في جميع الجهات، وأما بطلان التالي فلأن اختصاصه بجهة ما ليس لذاته، بل لمخصص يخصصه بجهة من الجهات، فيكون محتاجًا لمخصص يخصصه بجهة ما، والمحتاج جائز الوجود وما يتطرق إليه الجواز يستحيل قدمه ووجوب وجوده وهو ما ثبت له سبحانه.

(٣) هذا منع بسند وكأن السائل يقول: أمنع أن تكون سائر الجهات متساوية والسند هو أن جهة فوق أشرف الجهات وبالتالي فلا يقال: إنه لو كان في جهة لاحتاج إلى مخصص، حيث تكون ذاته هي المخصصة له بجهة فوق لشرفها وعدم تساوي الجهات حينئذ.

قلنا: إنما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه. فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلًا؛ إذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن إذ ذاك حيوان فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت.

الدليل الثاني على أن المختص بجهة محتاج

والوجه الثاني[1]: أنه لو كان بجهة لكان محاذيًا لجسم العالم، وكل محاذٍ فإما أصغر منه وإما أكبر وإما مساوٍ، وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار، وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض أصغر منه أو أكبر فيحتاج إلى مقدر ومخصص.

فإن قيل: لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدرًا[2].

قلنا: العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر. فلا جرم هو أيضًا مقدر بالتبعية؛ فإنا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر ولا يتصور أن يكون في عشرين؛ فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية.

سؤالان للقائلين باختصاصه بجهة فوق

فإن قيل: فإن لم يكن مخصوصًا بجهة فوق[3]، فما بال الوجوه والأيدي

---

(١) نظم هذا الدليل منطقيًّا في إيجاز لو كان في جهة لكان مقدرًا ولو كان مقدرًا لاحتاج إلى مقدر ومخصص، والمحتاج جائز الوجود، وقد دللنا على أنه تعالى قديم واجب الوجود.

(٢) هذا من باب المنع بالسند وكأن المعترض يقول: أمنع أن يكون الاختصاص بالجهة موجبًا للتقدير، والسند اختصاص العرض بالجهة دون تقدير.

(٣) أوضحنا قبل اتفاق القائلين بالجهة على أنه تعالى بجهة فوق.

ترفع إلى السماء في الأدعية شرعًا وطبعًا(١)؟

وما باله ﷺ قال للجارية التي قصد إعتاقها فأراد أن يستبين(٢) إيمانها: أَيْنَ(٣) اللهُ؟ فأشارت(٤) إلى السماء، فقال: «إنها مؤمنة».

---

(١) الكلام على التوزيع فإن الأيدي ترفع إلى السماء شرعًا حيث يقول ﷺ: «إِنَّ اللهَ يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ إِلَيْهِ يَدَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُما صِفْرًا».
وطبعًا حيث يشهد له ما نشاهد من تعود الناس وما درجوا عليه من رفع أيديهم إلى السماء عند الدعاء.
أما رفع الوجوه إلى السماء عند الدعاء فهو من حيث الطبع والجبلة مشاهد ملموس، أما من حيث الشرع فمختلف فيه.
قال القاضي عياض: «واختلفوا في كراهة رفع البصر إلى السماء في الدعاء في غير الصلاة، فكرهه شريح وآخرون، وجوزه الأكثرون وقالوا: لأن السماء قبلة الدعاء كما أن الكعبة قبلة الصلاة، ولا ينكر رفع الأبصار إليها كما لا ينكر رفع اليد أما رفع البصر إلى السماء عند الدعاء في الصلاة فقد نقل الإجماع في النهي عنه استنادًا إلى قوله ﷺ: «لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ رَفْعِهِمْ أَبْصَارَهُمْ عِنْدَ الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ إِلَى السَّمَاءِ أَوْ لَتُخْطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ» (انظر صحيح مسلم بشرح النووي ج٤ ص ١٥٢).

(٢) في النسخ المطبوعة ومخطوط حليم: (يستيقن)، والمثبت عن مخطوطة رافعي.

(٣) خطاب للجارية بما تفهمه، وليعرف ما إذا كانت من عباد الأصنام والنار التي بالأرض أم لا؛ فإنه لا يسأل عنه تعالى حقيقة بلفظ (أين) لما تقتضيه من المكان المنزه عنه سبحانه؛ ولهذا يقول الإمام الأجل عليٌّ بن أبي طالب: «الذي أين الأين لا يقال له: أين، والذي كيف الكيف لا يقال له: كيف».

(٤) لعلها كانت خرساء كما حكى الغزالي بعد، ويضعفه أن المذكور هنا من قصة الجارية هو عجز حديث من رواية معاوية بن الحكم قال فيه: كانت لي جارية ترعى غنمًا لي قبل أحد، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة =

فالجواب عن الأول أن هذا يضاهي قول القائل: إن لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره؟ وما بالنا نستقبله في الصلاة؟ وإن لم يكن في الأرض، فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود؟

جواب السؤال الأول

وهذا هذيان، بل يقال: قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة؛ فإن ذلك لا محالة أقرب إلى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات، ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالإضافة إلى نفسه واستمال القلوب إليها بتشريفه ليثيب على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما أن البيت قبلة الصلاة، والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول في البيت والسماء.

ثم في الإشارة بالدعاء إلى السماء سر لطيف يعِز[1] من يتنبه لأمثاله، وهو أن نجاة العبد وفوزه في الآخرة بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه، والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل، والجوارح إنما

السر في التوجه بالدعاء إلى السماء

من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون لكني صككتها صكة فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك عليَّ، فقلت: «أفلا أعتقها؟» قال: «ائتني بِهَا»، فأتيته بها، فقال لها: «أَيْنَ اللهُ؟» قالت: في السماء، قال: «مَنْ أَنَا؟»، قالت: أنت رسول الله، قال: «أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ» (أخرجه مسلم: ج٥، ص٢٣، وأحمد ج٥، ص٤٤٧).

اللهم إلا إذا حملنا ما ورد في الحديث من قولها: (في السماء)، وقولها: (أنت رسول الله) على أنه قول بلسان الحال لا بلسان المقال.

(١) يعِز -بكسر العين-: يقل ويندر.

استعملت لتطهير القلب وتزكيته؛ فإن القلب خلق خلقة تتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة بمعتقدات القلوب، ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود جلال[1] الله تعالى وعلوه، وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب- كلف أن يضع على التراب الذي هو أذل الأشياء وجهه الذي هو أعز الأعضاء؛ ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماستها الأرض؛ فيكون البدن متواضعًا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعًا لربه بما يليق به، وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات إلى ما خلق منه.

كيفية تعظيم القلب والجوارح لله

فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفة على القلب فيها نجاته، وذلك أيضًا ينبغي أن تشترك فيه الجوارح بالقدر[2] الذي يمكن أن تحمله[3] الجوارح، وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد.

تعظيم القلب

تعظيم الجوارح

وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى الجهات وأرفعها في الاعتقادات؛ فإن غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات حتى إن من المعتاد المفهوم[4] من المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبة غيره وعظيم ولايته فيقول: أمره في السماء السابعة، وهو إنما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان.

---

(١) المثبت عن مخطوطة رافعي، وفي النسخ الأخرى (بجلال).

(٢) المثبت عن مخطوطة رافعي، وفي النسخ الأخرى: (وبالقدر).

(٣) المثبت عن مخطوطة: ر، وفي النسخ الأخرى: (تحمل).

(٤) لفظ: (من) ساقط في جميع النسخ والمثبت عن مخطوطة: ر.

وقد يشير برأسه إلى السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره؛ أي أمره في السماء؛ أي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو.

فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم إلى تعظيم الله؟!

القلب هو الأصل والجوارح خدم

وكيف جهل من قلت بصيرته! ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات، وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ولم يعرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان، وأن الجوارح في ذلك خدم وأتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها، ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات.

فهذا هو السر في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم.

ويضاف إليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى، وخزائن[1] نعمه السموات وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالأرزاق.

وقد قال تعالى: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾[الذاريات: ٢٢] والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب؛ فطلاب الأرزاق من الملوك إذا أخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانة وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين إلى جهة السماء طبعًا وشرعًا.

فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم في السماء فيكون ذلك أحد

(١) في مخطوطة رافعي: وخزانة.

أسباب إشاراتهم؛ تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علوًا كبيرًا.

جواب السؤال الثاني وأما حكمه صلوات الله عليه بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء فقد انكشف به أيضًا إذ ظهر أن لا سبيل للأخرس إلى تفهم علو المرتبة[1] إلا بالإشارة إلى جهة العلو؛ فقد كانت خرساء كما حكي[2] وقد كان يظن بها أنها من عبدة الأوثان ومن يعتقد إلهه[3] في بيت الأصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرفت بالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام كما يعتقد[4] أولئك.

فإن قيل: فنفي الجهة مؤد إلى محال؛ وهو إثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلًا به ولا منفصلًا عنه، وذلك محال[5].

قلنا: مسلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلًا ولا منفصلًا محال، وأن كل موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال، فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض غير محال، وهو كقول القائل: يستحيل

---

(١) في مخطوطة ر: الرتبة.

(٢) يضعف ذلك ما نقلناه من حديث معاوية بن الحكم في تعليقنا ص ٢٥٠.

(٣) المثبت عن مخطوطة رافعي، وفي بقية النسخ (إله).

(٤) المثبت عن مخطوطة: ر، وبقية النسخ (يعتقدوه أولئك) فإن صح فهو على لغة: أكلوني البراغيث.

(٥) فالشيء الذي تخلو عنه الجهات الست فلا يكون فوق ولا تحت، ولا يمين ولا شمال، ولا قدام ولا خلف، والذي لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا متصلًا ولا منفصلًا يكون قد خلا عن النقيضين، والخلو عنهما كالجمع بينهما محال.

موجود لا يكون عاجزًا ولا قادرًا ولا عالمًا ولا جاهلًا؛ فإن أحد المتضادين[1] لا يخلو الشيء عنه، فيقال له: إن كان ذلك الشيء قابلًا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما، وأما الجماد الذي لا يقبل واحدًا منهما لأنه فقد شرطهما- وهو الحياة- فخلوه عنهما ليس بمحال؛ فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالمتحيز فإذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن متضاداته فرجع النظر إذًا إلى أن موجودًا ليس بمتحيز ولا هو في متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا[2]؟

فإن زعم الخصم أن ذلك محال وجوده[3] فقد دللنا عليه[4]؛ فإنه مهما بان أن كل متحيز حادث وأن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز.

أما الأصلان فقد أثبتناهما[5]، وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل إلى

---

(١) يقصد بالمتضادين النقيضين أو المساويين للنقيضين حيث يجوز خلو الشيء عن المتضادين؛ كالأبيض والأسود مثلًا؛ فيكون الشيء أحمر، هذا و (لا قادر) مساو لنقيض (لا عاجز) أما نقيضه فهو عاجز، و(لا جاهلًا) مساوٍ لنقيض (لا عالمًا) أما نقيضه فهو (عالم)؛ فإن نقيض كل شيء رفعه.

(٢) يعني وهذا هو الأصل المتنازع فيه.

(٣) هذا من باب المنع بدون سند، وكأن الخصم يقول: امنع وجود موجود ليس بمتحيز ولا هو في متحيز.

(٤) هذا رد للمنع من حيث توجهه إلى دعوى مدلل عليها مع أنه (المنع) طلب الدليل على ما يحتاج إلى الاستدلال وطلب التنبيه على ما يحتاج إليه.

(٥) ثبت: أن كل متحيز حادث حيث أوضحنا آنفًا أن المتحيز إما بذاته وهو الجوهر، وإما بالتبع وهو العرض، وكلاهما حادث؛ فالمتحيز حادث(راجع

جحدها مع الإقرار بالأصلين(١).

* * *

=

الدعوى الرابعة والدعوى السادسة).

وثبت افتقار العالم إلى فاعل ليس بحادث في الدعوى الثانية وهي: أنه تعالى قديم.

هذا ونتيجة هاتين المقدمتين (كل متحيز حادث، وكل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث) هي: كل متحيز مفتقر إلى فاعل ليس بحادث، وتنعكس بعكس النقيض الموافق إلى كل ما ليس بمفتقر (أو كل موجود ليس مفتقرًا إلى فاعل ... إلخ) هو ليس بمتحيز.

وهذا العكس الذي هو لازم النتيجة المذكورة القائلة: (كل متحيز مفتقر إلى فاعل ليس بحادث) يئول إلى ما ذكره الغزالي في نتيجة قياسه المثبت هنا من: ثبوت موجود ليس بمتحيز.

(١) وحاصلها- كما عبر الغزالي- ثبوت موجود ليس بمتحيز أو قل ملتزمًا بنص المقدمتين: كل متحيز مفتقر إلى فاعل ليس بحادث.

(اعتراض بعدم مفهومية موجود غير متحيز ولا في المتحيز والرد عليه) (١)

فإن قال الخصم: إن مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم، فيقال له: ما الذي أردت بقولك غير مفهوم؟

فإن أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت؛ فإنه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال(٢) إلا جسم له لون وقدر؛ فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال؛ فإن الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء إلا على وفق ما رآه(٣) ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه.

وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول؛ أي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو

---

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.

(٢) الوهم: قوة جسمانية من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات (بشرط أن تكون تلك المدركات الجزئية لا تتأتى إلى مدركها بطريق الحواس) كشجاعة زيد وسخاوته، ويقال قديمًا: إن محلها آخر التجويف الأوسط من الدماغ.
والتصور: حصول صورة الشيء في العقل.
أما الخيال: فقوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من المحسوسات بعد غيبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها، فهو خزانة الحس المشترك، ومحله كما كانوا يقولون مؤخر البطن الأول من الدماغ.
راجع بقية الكلام عن القوى الباطنة في كتاب «حاشية الصبان على شرح الملوي» على شرح الملوي للسلم المنورق صـ١٥٣.

(٣) في مخطوطة حليم والطبعات: مرآة، والمثبت عن: ر.

محال إذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا،

ادعاء أن ما لا يتصور في الخيال لا وجود له ورده

فإن قال الخصم: فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فليحكم[1] بأن الخيال لا وجود له في نفسه؛ فإن الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة[2]، ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتًا للصوت لقدر له لونًا ومقدارًا وتصوره كذلك[3]، وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والعشق والغضب والفرح والحزن والعجب، فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ويسوم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحوال فيجده يقصر عنه إلا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله[4]؟

فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات[5] المختصرة في هذا الفن أراها مشتملة على الإطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المهمات مع التساهل في

---

(١) يعني: قلنا لهذا الخصم في الرد عليه: ينبني على قولك: (ما لا يتصور في الخيال لا وجود له) ويلزمك أن تحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه ... إلخ، أي: ولا سبيل له إلى ذلك، هذا وفي بعض النسخ المطبوعة: (فلنحكم) بالنون.

(٢) فإنه لا يدخل في الخيال إلا جسم ذو لون وقدر، ولا شيء من المذكورات هنا – من الخيال والرؤية والعلم والقدرة والصوت والرائحة – بجسم ذي لون وقدر.

(٣) أي: وهو تقدير وتصور خاطئ.

(٤) يعني: فدل ذلك على أنه لا يجب أن يكون كل موجود محسوسًا متخيلًا.

(٥) أي كتب المعتقدات أو كتب العقيدة.

مضايق الإشكالات فرأيت نقل الإطناب من مظان[1] الوضوح إلى مواقع الغموض أهم وأولى.

* * *

(١)في مخطوطة حليم والطبعات: (مكان) والمثبت عن مخطوطة: ر

الدعوى الثامنة

(أن الله تعالى منزه عن الاستقرار على العرش)(١)

الدليل الأول على هذه الدعوى

ندعي أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش؛ فإن كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فإنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويًا وكل ذلك لا يخلو عن التقدير(٢).

الدليل الثاني

وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطًا به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة(٣).

الدليل الثالث

وعلى الجملة لا يستقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عرض(٤) وقد

---

(١) ما بين القوسين من عملي.

(٢) هذا أول أدلة ثلاثة يحتج بها الغزالي على أنه تعالى منزه عن الاستقرار على العرش ونظمه منطقيًا هكذا: كل متمكن على جسم مقدر، وكل مقدر محتاج، والاحتياج منافٍ لوجوب الوجود.

(٣) هذا الدليل الثاني ونظمه هكذا: لو جاز أن يماسه العرش (وهو - أي العرش - جسم) من إحدى الجهات لجاز أن يماسه جسم من سائر الجهات فيكون محاطًا به لكن التالي (وهو جواز مماسة جسم له تعالى من سائر الجهات) باطل فالمقدم مثله.

هذا، وإحاطة الجسم به تعالى من سائر الجهات وهو الأمر المحال وإن كان لا يقول به الخصم ولا يقره لظهور بطلانه لكنه لازم مذهبه القائل باستقراره تعالى على العرش؛ فهو لازم - أي بينٌ - وإن لم يلتزم به.

(٤) هذا ثالث الأدلة على أنه تعالى ليس مستقرًا على العرش ونظمه منطقيًا على صورة قياس استثنائي هكذا: لو لم يكن سبحانه منزهًا عن الاستقرار على العرش (الذي هو جسم) لكان جسمًا، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله، أما =

بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض؛ فلا يحتاج إلى إقران هذه الدعوى بإقامة البرهان[١].

* * *

=

الملازمة فدليلها أنه لا يستقر على الجسم إلا جسم، وأما بطلان التالي فلما ثبت في الدعوى الخامسة من أنه تعالى ليس بجسم.

(١) يعني: هذه الدعوى (تنزهه تعالى عن الاستقرار على العرش) بينة بنفسها فالمذكور في بيانها ليس برهانًا بل هو تنبيه على ما قد يتغشاها من خفاء.

(المنهج الأمثل مع الخلق في مواجهة)

(النصوص الموهمة للتشبيه)[١]

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[طه: ٥]؟ وما معنى قوله عليه السلام: «ينزِلُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ اسْمُهُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا[٢]»؟

اللائق بالعوام تجاه النصوص الموهمة

قلنا: الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجًا في هذين الظاهرين يرشد إلى ما عداه وهو أنا نقول: الناس في هذا فريقان: عوام وعلماء، والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها وقيل لهم: ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم[٣] رجال، ويجاب[٤] بما أجاب به

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التقديم.

(٢) المذكور صدر من حديث لأبي هريرة عن النبي ﷺ، ونصه كما رأيته: «يَنزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الأَخِيرُ فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ له؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَه؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأغْفِر لَه؟» (أخرجه الستة إلا النسائي).

وفي رواية أخرى لمسلم: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى يُمْهِلُ حَتَّى إِذَا ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الأَولُ نَزَلَ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ: أَنَا المَلِكُ أَنَا المَلِكُ مَنْ ذَا الَّذِي يَدْعُونِي ... الحديث. (انظر تيسير الوصول جـ ٢ ص ٥٤، في فضل الدعاء ووقته، ط مصطفى الحلبي)

(٣) في مخطوطة ر: عمل.

(٤) أي السائل من العوام.

مالك بن أنس ﷺ (وبعض)(١) السلف حيث سئل عن الاستواء، فقال: «الاستواء معلوم والكيف مجهول(٢) والسؤال عنه بدعة والإيمان به

---

(١) في مخطوطة ر: (ويجاب بها أجاب به بعض السلف) دونما ذكر لعبارة: (مالك بن أنس ﷺ) وفي مخطوطة ح والطبقات التي بين يدي: (ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس ﷺ بعض السلف).

فالمثبت هو تلفيق من الموجود في المخطوطة ر والمخطوطة ح والطبعات مع زيادتنا (واوًا) في لفظ (بعض) لاستقامة المعنى، وتمشيًا مع ما يفيده المثبت في المخطوطة ر: من أن المجيب هو بعض السلف وليس السائل المجاب: هذا، ومالك بن أنس هو صاحب المذهب المشهور، وإمام أهل الحديث - أهل الحجاز - ومن أوائل من صنف في علم الحديث بمدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم وممن كانوا يكرهون الخوض في الدين بالرأي ويهابون الفتيا والاستنباط إلا لضرورة لا يجدون منها بدًّا، وكان أكبر همه رحمه الله رواية حديث رسول الله، ومن المأثور عنه قوله: الكلام في الدين - يعني في شئون العقيدة - أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، وهو صاحب (الموطأ) أودعه أصول الأحكام متوخيًا القوي من حديث أهل الحجاز مع مزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين وكانت وفاته رحمه الله سنة ١٧٩ هـ (٧٩٥م).

أما السلف فقد يمكن أن نقول عنهم: إنهم التابعون بإحسان لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته في حدود القرون الثلاثة الأول، ورائدنا في ذلك التحديد الزمني قوله صلى الله عليه وسلم: «خَيْرُ القُرُونِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِين يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ...» الحديث.

(٢) في بعض النسخ: والكيفية مجهولة، والمثبت عن مخطوطة رافعي، هذا، ويعقب ابن القيم على مقالة الإمام مالك هذه في كتابه: اجتماع الجيوش الإسلامية ط منير ص ٤٤ فيقول: " وهذا الجواب من مالك شاف عام في جميع مسائل الصفات، فمن سأل عن قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ

واجب»، وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات تتسع[1] لفهم توسعات العرب في الاستعارات.

العلماء والنصوص الموهمة

وأما العلماء فاللائق بهم تعرف ذلك وتفهمه، ولست أقول: إن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره؛ فأما معاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلًا ولكن لسنا نرتضي قول من يقول: إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور؛ فإن حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني، ومن نطق بحروف (أو)[2] كلمات لم يصطلح عليها، فواجب أن يكون معناه مجهولًا إلى أن يعرف ما أراده فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته.

المتشابه والموهم عند الغزالي

* * *

=

وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾ [سورة طه آية: ٤٦] كيف يسمع ويرى ؟! أجيب بهذا الجواب نفسه، فقيل له: السمع والبصر معلوم والكيف غير معقول والإيمان به واجب .. وكذلك من سأل عن العلم والحياة والقدرة والإرادة والنزول والغضب والرضا ... إذ تعقل الكيفية فرع العلم بكيفية الذات وكنهها، فإذا كان ذلك غير معقول للبشر فكيف يعقل لهم كيفية الصفات".

(١) في الطبعات: (ولا تتسع) والمثبت عن: ر.

(٢) ما بين القوسين هو من عندي، وفي بعض الطبعات ومخطوطة ح: (وهن)وفي ر(وهي)ولا يستقيم المعنى بكليهما .

(أمثلة للفرق بين الموهم والمتشابه)[١]

المثال الأول وأما قوله ﷺ: «يَنْزِلُ اللهُ تَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا»، فلفظ مفهوم ذكر للتفهيم وعلم أنه يسبق إلى الأفهام منه المعنى الذي وضع له أو المعنى الذي يستعار له فكيف يقال إنه متشابه[٢] بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهم معنى صحيحًا عند العالم، وهو كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [سورة الحديد آية: ٤]. فإنه يخيل عند الجاهل اجتماعًا مناقضًا لكونه على العرش[٣] وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم، وكقوله ﷺ: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ[٤]»، فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الأنامل

المثال الثاني

المثال الثالث

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.

(٢) وبناء على ذلك فالمتشابه من الألفاظ: ما ليس موضوعًا باصطلاح سابق للدلالة على معنى، والموهم: هو الموضوع في الاصطلاح لمعنى مع احتماله معنى آخر بطريق الاستعارة. انظر ص ٢٦٤.

(٣) هذا مما عورض به الحشوية: فإنهم إذا راموا إجراء قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ على الظاهر وقعوا في التناقض إذ كيف يكون مع الخلق وعلى العرش، وإن راموا حمله عن كونه معنا بالإحاطة والعلم لم يمتنع حينئذ من الأشاعرة حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في لغة العرب.

(٤) روى الإمام مسلم في صحيحه بسنده أن عبد الله بن عمرو بن العاص يقول إنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ»، ثم قال رسول الله ﷺ: «اللَّهُمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ» (صحيح مسلم بشرح النووي ج١٦، ص ٢٠٣، ٢٠٤).

والأظافر[١] نابتين من الكف، وعند العاقل[٢] يدل على المعنى المستعار لـه دون الموضوع له، وهو[٣] مـا كـان[٤] الإصـبع لـه، وكـان سر[٥] الإصبع وروحـه وحقيقته وهو القدرة على التقليب، كما دلت المعيـة في قولـه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾[٦]، على ما تراد المعية له وهو العلم والإحاطـة ولكـن مـن شـائع عـادة[٧] العـرب العبارة بالسبب عن المسبب، واستعارة السبب للمستفاد منه وكقولـه تعـالى[٨]: «مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً[٩]» فإن

المثال الرابع للفرق بين الموهم والمتشابه

(١) في مخطوطة حليم: والأظفار، والمثبت عن: ر

(٢) في مخطوطة: ح، وبعض الطبعات: العالم والمثبت عن: ر.

(٣) أي المستعار له.

(٤)في مخطوطة: ر (ما يراد).

(٥) في مخطوطة: ر (وكأنه بدن).

(٦) سورة الحديد من الآية: ٤.

(٧) في مخطوطة حليم والطبعات التي بين يدي: عبارات، والمثبت عن رافعي.

(٨) أي في الحديث القدسي

(٩) المروي في هذا الباب بألفاظ عدة قريب بعضها من بعض.

فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله صلى الله عليـه وسـلم « يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي إِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ هُمْ خَيْرٌ مِنْهُم، وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً ».

وعن الأعمش بهذا الإسناد ولم يذكر: «وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا».

وفي رواية أنس بن مالك عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قـال: «قال الله عز وجل: إِذَا تَقَرَّبَ عَبْدِي مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا، وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا أَوْ بوعًا وَإِذَا أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً ».

=

الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الأقدام وشدة العدو وكذا الإتيان يدل على القرب في المسافة وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والإنعام وأن معناه أن رحمتي ونعمتي أشد انصبابًا إلى عبادي من طاعتهم إليَّ وهو كما قال: «لَقَدْ طَالَ شَوْقُ الأَبْرَارِ إِلَى لِقَائِي وَأَنَا إِلَى لِقَائِهِمْ لَأَشَدُّ شَوْقًا[١]» تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع فإنه[٢] نوع ألم وحاجة إلى استراحة وهو عين النقص لكن الشوق سبب لقبول المشتاق إليه والإقبال عليه وإفاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب[٣] كما عبر بالغضب والرضا عن إرادة

المثال الخامس

=

وفي رواية لمسلم بسنده عن أبي ذر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يقول الله عز وجل: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَأَزِيدُ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَجَزَاؤُهُ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا أَوْ أَغْفِرُ وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً وَمَنْ لَقِيَنِي بِقُرَابِ الأَرْضِ خَطِيئَةً لَا يُشْرِكُ بِي شَيْئًا لَقِيتُهُ بِمِثْلِهَا مَغْفِرَةً» صحيح مسلم – كتاب الذكر والدعاء ج١٧ ص ٢-١٢ شرح النووي.

(١) هذا من الأخبار المروية عمن أسلم من أهل الكتاب وقد يكون إذا صح النقل حديثًا بلفظه أو معناه عن رسول الله ﷺ ففي الإحياء للغزالي في (بيان معنى الشوق إلى الله تعالى) قال أبو الدرداء لكعب: أخبرني عن أخص آية – يعني في التوراة – فقال: يقول الله تعالى: طال شوق الأبرار إلى لقائي وإني إلى لقائهم لأشد شوقًا قال: ومكتوب إلى جانبها: من طلبني وجدني، ومن طلب غيري لم يجدني.

فقال أبو الدرداء: أشهد أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا.

(٢) في مخطوطة حليم وبعض الطبعات: (الذي هو) والمثبت عن رافعي.

(٣) فهو مجاز علاقته السببية والمسببية.

الثواب والعقاب[١] اللذين هما ثمرتا الغضب والرضا ومسبباهما في العادة.

المثال السادس

وكذلك لما قال: «الْحَجَرُ الأَسْوَدُ يَمِينُ اللهِ فِي أَرْضِهِ[٢]» يظن الجاهل أنه أراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع، ثم إن فتح بصيرته علم أنه إن كان على العرش فلا تكون يمينه في الكعبة ثم لا تكون حجرًا أسود فيدرك بأدنى مسكة أنه استعير للمصافحة؛ فإنه أمرنا باستلام الحجر الأسود وتقبيله كما نؤمر بتقبيل يمين الملك، فاستعير اللفظ لذلك، والكامل العقل البصير باللغة لا تعظم عنده هذه الأمور بل يفهم معانيها على البديهة.

* * *

(١) في حليم: كما عبر عن إرادة الثواب والعقاب بالرضا والغضب، والمثبت عن: ر

(٢) في المستدرك للحاكم بسنده عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «يَأْتِي الرُّكْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْظَمَ مِنْ أَبِي قُبَيْسٍ لَهُ لِسَانٌ وَشَفَتَانِ يَتَكَلَّمُ عَمَّنِ اسْتَلَمَهُ بِالنِّيَّةِ وَهُوَ يَمِينُ اللهِ الَّتِي يُصَافِحُ بِهَا خَلْقَهُ» ج١ ص٤٥٧ مكتبة ومطبعة النصر الحديثة بالرياض.

(تفصيل الكلام في الاستواء والنزول)[١]

فلنرجع إلى معنى الاستواء والنزول؛ أما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلومًا أو مرادًا أو مقدورًا عليه أو محلًا مثل محل العرض أو مكانًا مثل مستقر الجسم، ولكن بعض هذه النسب[٢] يستحيل عقلًا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة له فإن كان في جملة هذه النسب[٣]- مع أنه لا نسبة سواها- نسبة[٤] لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ؛ فليعلم أنها المراد.

أما كونه مكانًا أو محلًا كما للجوهر[٥][٦] العرض فاللفظ يصلح له ولكن العقل يحيله كما سبق.

وأما كونه معلومًا أومرادًا فالعقل لا يحيله ولكن اللفظ لا يصلح له، وأما كونه مقدورًا عليه وواقعًا في قبضة القدرة (ومسخرًا لها) مع أنه أعظم المخلوقات[٧]، ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به وينبه به على غيره الذي هو دونه في العظم؛ فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ؛ فأخلق بأن يكون هو المراد قطعًا[٨].

---

(١) ما بين القوسين من عملي.

(٢) في بعض الطبعات: النسبة

(٣) النسبة.

(٤) الطبعات: النسبة.

(٥) في النسخ المطبوعة:كما كان للجوهر.

(٦) هذا من اللف والنشر المرتب.

(٧) في الطبعات ومخطوطة، ح: المقدورات والمثبت عن: ر.

(٨) يعني أن هذه المعاني المحتملة للاستواء الذي هو نسبة بين الله والعرش بعضها صالح من حيث اللفظ ولكنه مستحيل من حيث العقل فمن أجل هذه الإحالة كان مردودًا.

=

أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب، وإنما تنبو عن مثل هذا أفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين إليها من بعد الملتفتين إليها التفات العرب إلى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها، فمن المستحسن في اللغة أن يقال: استوى الأمير على مملكته، حتى قال الشاعر:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ ... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم: يفهم من قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه آية: ٥] ما فهم من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[1] [سورة فصلت آية: ١١].

لنزوله تعالى وجهان

وأما قوله ﷺ: «يَنْزِلُ اللهُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا» فللتأويل فيه مجال من وجهين:

الأول: مجاز في الإسناد

أحدهما: في إضافة النزول إليه وأنه مجاز. وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة[2]، كما قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[3] والمسئول بالحقيقة

وبعضها لا يحيله العقل ولكنه غير صالح من حيث اللفظ فمن أجل عدم هذه الصلاحية كان مردودًا أيضًا، وبعضها لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ فلذلك كان هو الجدير بالقبول.

(١) الاستواء هنا بمعنى: قصد، وهو غير المعنى الأول الذي هو بمعنى: استولى وقهر، والمعني بقوله: بعض السلف سفيان الثوري (توفي بالبصرة ١٦١ هـ) يقول أبو المعالي في الإرشاد ص ٤١: " ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش، وهذا تأويل سفيان الثوري رحمه الله، واستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ معناه قصد إليها».

(٢) يعني أن النزول بمعناه الموضوع له في اللغة وهو الانتقال من مكان أعلى إلى أدنى والمجاز في الإسناد حيث أسند ما للملك إلى الله تعالى وهو مما تساعد عليه اللغة ولا يأباه اللسان العربي.

(٣) سورة يوسف من الآية ٨٢.

أهل القرية. وهذا أيضًا من المتداول في الألسنة؛ أعني إضافة أحوال التابع إلى المتبوع، فيقال: نزل الملك على باب البلد، ويراد عسكره؛ فإن المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له: هلَّا خرجت لزيارته فيقول: لا، لأنه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد، فلا يقال له: فلم قلت: نزل الملك والآن تقول: لم ينزل بعد؟ إذ يكون[١] المفهوم من نزول الملك نزول العسكر، وهذا جلي واضح.

والثاني: أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع[٢] في حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر، يقال فلان رفع رأسه إلى عنان السماء؛ أي تكبر، ويقال: ارتفع إلى أعلى عليين؛ أي تعظم، وأن من علا أمره يقال: أمره في السماء السابعة.

وفي مقابلته إذا سقطت رتبته يقال: قد هوى به إلى أسفل السافلين[٣]، وإذا تواضع وتلطف له تطامن[٤] إلى الأرض ونزل إلى أدنى الدرجات، فإذا فهم هذا وعلم[٥] أن النزول يستعمل في:

النزول عن المكان.

وفي النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها.

---

(١) في النسخ المطبوعة: فيكون والمثبت عن: ر.

(٢) فيكون التجوز في لفظ النزول - الموضوع للانتقال في الأمكنة - حيث استعمل هنا بمعنى التلطف والتواضع.

(٣) وهذا أيضًا من التجوز في اللفظ كسابقه حيث استعمل الهوي أو النزول - الموضوع للتدني في الأمكنة - في سقوط الرتبة.

(٤) أي يقال: تطامن إلى الأرض؛ فهو أيضًا من التجوز في لفظ النزول.

(٥) من قوله: (وعلم أن النزول) إلى قوله: (وكمال الاستغناء) اضطراب يتعثر معه المعنى، والمثبت هنا عن المخطوطة: ح وذلك لسلامته واستقامة المعنى معه.

وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك الفعل الذي يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء.

فالنظر إلى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها ما الذي يجوزه العقل؟

أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق؛ فإن ذلك لا يمكن إلا في متحيز.

وأما سقوط الرتبة فهو محال؛ لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه.

التاني: أنه مجاز في اللفظ

وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن؛ فيتعين التنزيل عليه وقيل:[١] إنه لما نزل قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ﴾ [سورة غافر آية: ١٥] استشعر الصحابة رضوان الله عليهم منه مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال؛ فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظم جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم- مع الاستغناء عنهم- إذا دعوه؛ وكأن استجابة الدعوة نزول[٢] بالإضافة إلى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة، فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعًا لقلوب العباد على المباسطة بالأدعية بل على الركوع والسجود؛ فإن من يستشعر بقدر طاقته مبادئ جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه؛ فإن تقرب العباد كلهم بالإضافة إلى جلال الله سبحانه أخس من تحريك العبد

وجاهة المجاز اللفظي للنزول

---

(١) بيان لوجاهة كون النزول المسند إلى الله تعالى من باب المجاز في اللفظ، وأنه بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء.

(٢) في النسخ المخطوطة: وكانت استجابة الدعوة نزولًا ... إلخ والمثبت في مخطوطة: ر، مخطوطة:ح

أصبعًا من أصابعه على قصد التقرب إلى ملك من ملوك الأرض، ولو عظم به[١] ملكًا من الملوك لاستحق به التوبيخ، بل من عادة الملوك زجر الأرزال عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقبيل لعتبة دورهم استحقارًا لهم عن الاستخدام وتعاظمًا عن استخدام غير الأمراء والأكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء؛ فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال أن يبهت القلوب عن الفكر ويخرس الألسنة عن الذكر ويخمد الجوارح عن الحركة، فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للحال[٢] ومطلقة في موضوعها لكن لا على[٣] ما فهمه الجهال.

(سؤال على تخصيص النزول بالسماء الدنيا وفي الليالي)[٤]

فإن قيل: فلم خصص السماء الدنيا؟ قلنا: هو عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لا درجة بعدها؛ كما يقال: سقط إلى الثرى وارتفع إلى الثريا، على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع، فإن قيل: فلم خصص بالليالي فقال ينزل كل ليلة؟ قلنا: لأن الخلوات مظنة الدعوات والليالي أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكرهم ويصفو لذكر الله تعالى قلب الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الأشغال.

* * *

(١) (به) أي بتحريك الأصبع.
(٢) في النسخ المطبوعة: للجلال، والمثبت عن: ر، ح
(٣) في بعض النسخ لا على، والمثبت عن: ر
(٤) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.

الدعوى التاسعة

(أن الله تعالى مرئي)(١)

ندعي أن الله سبحانه وتعالى مرئي، خلافًا للمعتزلة.

وإنما أوردنا هذه المسألة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لأمرين:

أحدهما: أن نفي الرؤية مما يلزم على نفي الجهة؛ فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية.

والثاني: أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده، ووجوده ذاته(٢)؛ فليس ذلك إلا لذاته؛ فإنه ليس لفعله ولا لصفة من صفاته بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئيًا كما أنه واجب أن يكون معلومًا، ولست أعني به أنه واجب أن يكون معلومًا ومرئيًا بالفعل بل بالقوة، أي هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به وأنه لا مانع ولا محيل في ذاته له، فإن امتنع وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته، كما نقول: الماء الذي في النهر(٣) مروٍ، والخمر الذي في الدن مسكر، وليس كذلك لأنه يسكر ويروي عند الشرب ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك؛ فإذا فهم المراد

---

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.

(٢) أي: فلم نتجاوز الذات الأقدس، هذا ومذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن، ومذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وزائد في الممكن، أما ثالث المذاهب فهو زيادته في الواجب والممكن.

(٣) في المخطوطة ر: البئر، والمثبت عن المخطوطة ح وفي الطبعات.

منه فالنظر في طرفين:

أحدهما في الجواز العقلي، والثاني في الوقوع الذي لا سبيل إلى دركه إلا بالشرع، ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل أيضًا لا محالة على جوازه ولكنا ندل بمسلكين واقعين عقليين على جوازه:

المسلك الأول على جواز الرؤية

الأول: هو أنا نقول: إن الباري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثًا أو موصوفًا بما يدل على الحدوث أو موصوفًا بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما؛ فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم به؛ فإنه لما لم يؤد إلى تغير في ذاته ولا إلى مناقضة صفاته ولا إلى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث؛ فوجب الحكم بها على كل موجود، فإن قيل: فكونه مرئيًّا يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضًا أو جوهرًا وهو محال، ونظم القياس: أنه إن كان مرئيًّا فهو بجهة من الرائي وهذا اللازم محال فالمفضي إلى لزومه محال[1].

سند للقائلين بأن المرئي في جهة والرد عليهم (الرد الأول)

قلنا: أحد الأصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو أن هذا اللازم محال، ولكن الأصل الأول[2] وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع[1].

---

(١) يعني: إن كان سبحانه مرئيًّا لكان في جهة من الرائي لكن التالي وهو كونه في جهة محال فالمقدم المفضي إلى هذا اللازم محال.

(٢) يعني في الذكر وإلا فالمذكور أولًا في القياس الاستثنائي وهو قوله هنا: (إن كان مرئيًّا فهو بجهة من الرائي) هو المقدمة الثانية في اصطلاح أهل المنطق

فنقول: لم قلتم إنه إن كان مرئيًّا فهو بجهة من الرائي، أعلمتم ذلك ضرورة أم بنظر؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة[٢]، وأما النظر فلابد من بيانه، ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئًا إلا وكان بجهة من الرائي مخصوصة، فيقال: وما لم ير فلا يحكم باستحالته[٣]، ولو جاز هذا الجاز للمجسم أن يقول: إنه تعالى جسم، لأنه فاعل، فإننا لم نر إلى الآن فاعلًا إلا جسمًا[٤]، أو يقول: إن كان فاعلًا وموجودًا فهو إما داخل العالم وإما خارجه، وإما متصل وإما منفصل، ولا تخلو عنه الجهات الست؛ فإنه لم يعلم موجود إلا وهو كذلك فلا فصل[٥] بينكم وبين هؤلاء. وحاصله يرجع إلى أن ما

=

(انظر شرح السلم للشيخ الملوي وحاشية العلامة الصبان عند تعريف القياس الاستثنائي ص١٤١ ط عيسى الحلبي).

(١) فهو منع للملازمة، أي منع لاستلزام اعتقاد الرؤية الكون في جهة، وهو منع بسند، والسند قوله: "لم قلتم إنه إن كان مرئيًّا ... إلخ ؛فهو من السند اللمي نسبه إلى "لم ؟" ويسمى هذا النوع أيضًا: السند الجوازي.

(٢) وذلك لوجود المخالف من أهل السنة، والضروري لا يخالف فيه أحد.

(٣) أي يرد بأن ما لم ير مما غاب عنا لا يصح الحكم باستحالة رؤيته دون جهة وإلا كان ذلك من قياس الغائب على الشاهد وهو مردود هنا .

(٤) يعني: لو جاز القول بأنه تعالى لو كان مرئيًّا لكان في جهة استنادًا إلى أننا لم نر شيئًا إلا في جهة لجاز للمجسم أن يقول: إنه تعالى جسم لأنه فاعل فإننا لم نر إلى الآن فاعلًا إلا جسمًا، مع أن خصمنا هنا المعتزلة، وهم يرفضون كلام المجسم هذا ولا يجيزون له أن يقول: لو كان فاعلًا لكان جسمًا بناء على أنه لم ير إلى الآن فاعل إلا كان جسمًا، فكيف يجوز للمعتزلي أن ينكص على عقبيه ويسلك ما رفضه من مسلك المجسم.

(٥) في النسخ المطبوعة: فضل بالضاد المعجمة، والمثبت بالصاد المهملة عن: ر، ح.

شوهد وعلم ينبغي ألا يعلم غيره إلا على وفقه[١].

الرد الثاني برؤية الله نفسه والعالم

وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول: لو كان موجودًا لكان يختص بحيزه ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم، ومنشأ هذا إحالة اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في أمور عامة[٢]، وذلك تحكم لا أصل له.

على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم[٣].

فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا التخيل[٤]، وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به[٥].

---

(١) يعني: أن حاصله يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد.

(٢) أي إذا صح أن يكون بينه تعالى وبين بقية الموجودات مشاركة عامة متمثلة في كون الكل مرئيًا بناء على أن الوجود هو المصحح للرؤية فإنه يستحيل مع هذه المشاركة العامة مخالفته تعالى لها أي للموجودات فيما تستلزمه رؤيتها من حقائق وخواص من جملتها ضرورة المقابلة بين الرائي والمرئي.

(٣) وبالتالي لا تكون نفسه – إن صح التعبير – ولا العالم أيضًا – المرئيان له تعالى – في جهة منه مما يترتب عليه القول بجواز رؤيته تعالى في غير جهة.

(٤) وهو أن المرئي لابد وأن يكون في جهة، هذا وفي الطبعات: فقد بطل ذلك الخيال(التخيل: حركة النفس في المحسوسات كحركتها في سقف البيت مثلًا، وأما حركتها في المعقولات فيسمى (فكرًا) كحركتها في حدوث العالم أو في وجود الإله) (انظر حاشية المحقق الدسوقي على أم البراهين في مبحث النظر آخر ص٤٩).

(٥) يعني: ولا انفصال ولا مفر من بطلان هذا التخيل – وهو أن المرئي لابد من أن يكون في جهة – لمن اعترف بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة.

الرد الثالث برؤية الإنسان نفسه في المرآة

ومن أنكر منهم[١] فلا يقدر على إنكار رؤية الإنسان نفسه في المرآة، ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه.

فإن زعموا أنه لا يرى نفسه وإنما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة في ظاهر المرآة انطباع النقش في الحائط، فيقال: إن هذا ظاهر الاستحالة؛ فإن من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين، وإن تباعد بثلاثة أذرع فكذلك؛ فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعًا في المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة؛ فإن كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال[٢]؛إذ ليس وراء المرآة إلا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب عنه وهو لا يراه[٣].

وكذا عن يمين المرآة[٤] ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرآة الست، وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين[٥]، فلتطلب هذه الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة

---

(١) أي أنكر رؤية الله نفسه فقط - وهم معظم المعتزلة - أو أنكر رؤية الله نفسه والعالم وهو مذهب الكعبي وصحبه والنجار: انظر الإرشاد ص ١٧٦ لإمام الحرمين.

(٢) أي: فإن قالوا الصورة المنطبعة هي في شيء وراء المرآة، قلنا: هذا محال ... إلخ.

(٣) يعني: أن كلًّا من هذا الجدار والهواء والشخص الموجود وراء المرآة لا شيء فيه مما يسمى بصورة الرائي إذ هو محجوب عنه بالمرآة غير مرئي له.

(٤) أي: وكذلك لو قالوا الصورة المنطبعة هي عن يمين المرآة أو يسارها ... إلخ، قلنا: هذا محال لأنه لا وجود لمثل هذه الصورة بالفعل في شيء من الأجسام المحيطة بالمرآة اللهم إلا في جسم الرائي نفسه.

(٥)(يرى مثال نسه لا نفسه بسبب صقالة جسم المرآة).

المرئية في الأجسام المحيطة بالمرآة إلا في جسم الناظر، فهو المرئي[١] إذًا بالضرورة، وقد بطلت المقابلة والجهة.

ولا ينبغي أن يستحقر هذا الإلزام فإنه لا مخرج للمعتزلة عنه، ونحن نعلم بالضرورة أن الإنسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة، وقيل له: إنه يمكن أن تبصر نفسك في مرآة لحكم بأنه محال، وقال: لا يخلو إما أن أرى نفسي وأنا في المرآة وهو محال[٢]، أو أرى مثل صورتي في جرم المرآة أو في جرم وراء المرآة وهو محال[٣]؛ إذ للمرآة [٤]في نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها صورة ولا تجتمع صورتان في جسم واحد؛ إذ محال أن يكون في جسم واحد صورة إنسان وحديد وحائط وإن رأيت نفسي حيث أنا فهو محال؛ إذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي ولابد من المقابلة بين الرائي والمرئي؟ وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلة ومعلوم أنه باطل،

(١) أي: فالرائي نفسه هو المرئي وليس صورة محاكية لصورته.

(٢) لعدم المقابلة بين الرائي ونفسه كما سيأتي إما أن أرى نفسي وأنا- أي والحال أني أنا:
(أ) في المرآة أي داخلها.
(ب) في مكاني حيث أنا خارج المرآة. أو أني لا أرى نفسي وإنما أرى صورتي والكل محال.

(٣) في بعض الطبعات: أو أرى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال، أو في جرم وراه المرآة وهو محال، والمثبت عن المخطوطين: ح، ر.

(٤) في بعض الطبعات: (أو) ولا يستقيم معها المعنى، والمثبت عن المخطوطتين: ح، ر.

وبطلانه عندنا لقوله: إني لست في مقابلة نفسي فلا أراها[(١)] وإلا فسائر أقسام كلامه صحيح؛ فبهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألفوه ولم تأنس به حواسهم.

---

(١) أقول: ولكن يبقى في النفس شيء مما يقرره الغزالي من أن المرئي في المرآة هو نفس الرائي لا صورته حيث يقول: " فإن زعموا أنه لا يرى نفسه وإنما يرى صورة محاكية لصورته ... فيقال: إن هذا ظاهر الاستحالة، فإنه يمكن بقليل من الحيلة وضع بعض المرايا أعلى الإنسان وأمامه بأوضاع خاصة بحيث يرى صورته مقلوبة: رأسه إلى أسفل ورجلاه إلى أعلى، ومعلوم أن الإنسان ليس كذلك ؛ فالمرئي إذًا ليس هو نفس الإنسان وإنما صورته في وضع مقلوب، وأيضًا كيف يكون المرئي في المرآة نفس الإنسان دون صورته والمرآة كما يقول الإمام الغزالي قد لا يزيد سمكها على شعيرة، أو مليمترين أو ثلاثة مثلًا واحتمال كون الإنسان المرئي بها عبلًا ضخمًا.

وكيف يكون الحال لو قمنا بتسخين المرآة أو توصيل سلك كهربي بها وكان المرئي في المرآة هو نفس الإنسان لا صورته فهل يحس بالتسخين وهل تصعقه الكهرباء ؟! (والمخرج من ذلك القول الحق بأن الرائي لا يرى نفسه في المرآة بل مثالًا لها بسبب صقالة جسم المرآة وملاستها العاكس للشخص المقابل له بكل مشتملاته من ضخامة وبعد في المكان ونحوه، ومثل المرآة الناظر في الجب أو الماء فلو كان المرئي نفسه لا المثال لهلك المرئي غرقًا ومعه الرائي على القول بأنه نفسه رغم وجوده في البر بمنأى عن الماء فإذا كان الماء شديدًا الحركة والاضطراب انتفى أن يكون المرئي حتى المثال وكذلك الحال إذا كانت المرآة في كف الأشل وذلك مما ليس للغزالي مخلص منه ولا لكائن من كان إلا بالبراءة من هذا الاستدلال ولا معنى بالتالي للتشبث بأن المرئي في المرآة هو نفس الرائي فإنه لو أمكن تمريره في المرآة بالتحايل في المحاورات وإلباسها ثوب السواد فهو مستحيل بالنسبة للناظر في الماء مع أن *المرآة والماء سواء*).

المسلك الثاني على جواز الرؤية

المسلك الثاني: وهو الكشف البالغ أن تقول: إنما أنكر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما نريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق، وظن أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان وهيهات ! فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه، ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق عليه[١] ونسبكه[٢] ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى؛ فإن بقي من معانيه معنى لم يستحل في حق الله سبحانه وتعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة أثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بأنه مرئي حقيقة، وإن لم يمكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ[٣] بإذن الشرع[٤] واعتقدنا المعنى[٥] كما دل عليه العقل[٦].

وتحقيق المراد من الرؤية

مدلول الرؤية والركن في إطلاقها

وتحصيله أن الرؤية تدل على: معنى له محل وهو العين، وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات؛ فلننظر إلى حقيقة معناه ومحله وإلى متعلقه ولنتأمل أن الركن من جملتها في إطلاق هذا الاسم ما هو؟

المحل ليس ركناً

فنقول: أما المحل[٧] فليس بركن في صحة هذه التسمية؛ فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب أو بالجبهة مثلًا لكنا

---

(١) (عليه) ساقطة في النسخ المطبوعة.
(٢) نحققه ونضبطه.
(٣) في الطبعات: اللفظ عليه، بزيادة عليه.
(٤) في الطبعات: الشارع، والمثبت عن المخطوطتين ح، ر.
(٥) (أي المجازي).
(٦) (وبذلك يكون العدول عن إرادة المعنى الحقيقي للرؤية واعتقاد المعنى المجازي حيث مذهب النافين للرؤية).
(٧) (وهو الأمر الثاني هنا).

نقول: قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا؛ فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيها هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصلح[١] الاسم.

ولنا أن نقول: علمنا بقلبنا أو بدماغنا إن أدركنا الشيء بالقلب أو بالدماغ فكذلك إن أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين.

المتعلق بعينه ليس ركنًا

وأما المتعلق[٢] بعينه فليس ركنًا في إطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة؛ فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية، ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية؛ فدل أن خصوص صفات المتعلق ليس ركنًا لوجود هذه الحقيقة وإطلاق هذا الاسم، بل الركن فيه من حيث إنه صفة متعلقة أنه لابد أن يكون لها متعلق موجود أي موجود كان وأي ذات كان؛ فإذًا الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الأمر الثالث

حقيقة الرؤية

وهو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محله ومتعلقه؛ فلنبحث عن الحقيقة[٣] ما هي، ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل؛ فإنا نرى الصديق مثلًا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور، ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقه ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق وليس بينهما افتراق إلا أن هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة

---

(١) في ر، وبعض الطبعات: وصح، والمثبت عن: ر.
(٢) (وهو الثالث هنا).
(٣) (وهو الأمر الأول هنا).

التخيل وكالكشف لها، فتحدث فينا صورة الصديق عند فتح البصر حدوثًا أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية في الخيال، و الصورة الحادثة في البصر بعينها تطابق الصورة الحادثة في الخيال، فإذًا التخيل نوع إدراك على رتبة ووراءه رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فنسمي هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصارًا، وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته، وكل ما لا صورة له؛ أي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والإبصار والخيال؛ فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع إدراك.

فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل؟ فإن كان ذلك ممكنًا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية، ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته، بل نكاد ندرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها.

فنحن نقول: إن ذلك غير محال فإنه لا محيل له[1]، بل العقل دليل على إمكانه بل على استدعاء الطبع له إلا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم، والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته، فهو محجوب عنه، وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد ما في العين سببًا بحكم اطراد العادة لامتناع الإبصار للمتخيلات فلا يبعد أن تكون كدورة

(١) لفظ (له) ساقط في: ر.

النفس وتراكم حجب الأشغال بحكم اطراد العادة مانعًا من إبصار[١] المعلومات.

فإذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور[٢] وزكيت القلوب بالشراب الطهور[٣]، وصفيت بأنواع التصفية والتنقية لم يمتنع أن يستعد بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل؛ فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو إبصاره أو ما شئت من العبارات؛ فلا مشاحة فيها بعد إيضاح المعاني.

وإذا كان ذلك ممكنًا بأن خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما أن خلقها في القلب غير مستحيل[٤].

(١) يعني: إدراكها مع مزيد استكمال وكشف.

(٢) اقتباس من قوله تعالى في سورة العاديات: ﴿۞ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ ۝ وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ ۝﴾، [الآيتين ٩، ١٠].

(٣) ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١].

(٤) أقول: يستبعد الإمام الرازي أن تكون الرؤية بهذا التفسير المذكور هنا محلها العين والحدقة، فيقول بعد تفسيره للرؤية بما فسرها به الإمام الغزالي: " إن رؤية الله تعالى بالتفسير المذكور بتقدير أن تحصل فمحلها هو هذه العين والحدقة، أم جوهر النفس ؟و الأول كالمستبعد جدًّا، وأما أن محل ذلك الإدراك الشريف هو جوهر النفس الناطقة فهذا أقرب إلى العقل " المطالب العالية ج ٢ ص ٥١٠ بتحقيقنا.

هذا، والذي يبدو لي أن تحرير المراد من الرؤية بهذا الكشف البالغ والتحقيق الذي تئول به إلى نوع من الإدراك محله على المختار النفس الناطقة إنما هو بمثابة تعديل لمذهب أهل السنة نتيجة ما أحسوا به من حرج وضيق تجاه =

فإذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه، وأن الشرع قد شهد له فلا يبقى للمراوغة[١] وجه إلا على سبيل العناد أو المشاحة في إطلاق عبارة الرؤية أو القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها[٢] ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر.

تلك المحالات التي ألزمهم إياها جماعة المعتزلة من رؤيته تعالى الآن، وضرورة المقابلة والانطباع مما يترتب بالضرورة على ما هو المتبادر من لفظ الرؤية من كونها حسية بصرية والذي سبق إلى ذهن الخصم حيث ظن – حسبما عبر الغزالي آنفًا – " أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان ".

(١) في الطبقات: للمنازعة، والمثبت عن ح، ر

(٢) ذلك أن رؤيته تعالى – بناء على هذا التحقيق – لا تعدو أن تكون نوعًا من الإدراك نسبته إلى العلم به تعالى الحاصل في هذه الحياة – من حيث الوضوح – نسبة الإبصار إلى التخيل.

وأن محل ذلك الإدراك على ما هو المختار هو النفس الناطقة لا العين الجارحة الأمر الذي يمكن معه القول: بأن رؤيته تعالى – المخالفة بالحقيقة للإدراك بالبصر، والمفسرة بهذا النوع من الإدراك الذي محله النفس الناطقة – هو محل اتفاق بين المعتزلة، المعروف عنهم نفيهم للرؤية وأهل السنة المثبتين لها، بحيث لا يتجاوز الخلاف بينهما في هذه المسألة أن يكون لفظيًّا، حيث يسمي أهل السنة ذلك الأمر – المعبر عنه بالرؤية في لسان الشرع – بالانكشاف الأوضح، ويسميه المعتزلة بالعلم الضروري.

وبهذا التحقيق فإنه – كما يقول الإمام الغزالي: " لا يبقى للمراوغة والمنازعة وجه إلا على سبيل العناد، أو المشاحة في إطلاق عبارة الرؤية، أو القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة " والله تعالى أعلم

الطرف الثاني في وقوعه[١] شرعًا.

وقد دل الشرع على وقوعه، ومداركه كثيرة ولكثرتها يمكن دعوى الإجماع على الأولين[٢] في ابتهالهم إلى الله سبحانه في طلب لذة[٣] النظر إلى وجهه الكريم. وتعلم قطعًا من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك[٤] وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملة من ألفاظه الصريحة التي لا

---

(١) أي الإدراك الأوضح المعبر عنه بالرؤية عندنا.

(٢) أقول: هذا هو المسلك المعتمد في إثبات الوقوع وهو إجماع الأمة قبل ظهور المخالف على وقوع رؤيته تعالى للمؤمنين في الآخرة كما ينبئ عنه قوله: (دعوى الإجماع على الأولين)، وقد استدل صاحب المواقف أولًا – كما صنع غيره من علماء الكلام – على وقوع رؤيته تعالى للمؤمنين في الآخرة بمسلكين: الأول: قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [سورة القيامة آية: ٢٢، ٢٣].
المسلك الثاني: قوله تعالى في الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝﴾ [سورة المطففين آية: ١٥]:
ثم قال: " والمعتمد فيه – أي في إثبات الوقوع – إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية، وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر " المواقف ٣٠٧ ط بيروت.

(٣) أي: لا في طلب النظر وإلا كان ابتهالهم حينئذ دليلًا على الإمكان لا الوقوع، هذا، ولذة النظر إلى وجهه الكريم من أجل اللذات والابتهاجات العقلية الناشئة من إدراك هذا الكمال، نسأله تعالى أن يديم امتنانه علينا بذلك يوم لقائه.

(٤) أي: ينتظرون حصول الاستمتاع والالتذاذ لهم بالنظر إلى وجه الكريم.

تدخل في الحصر(١)؛ فالإجماع يدل على خروج المدارك عن الحصر، ومن أقوى ما يدل عليه(٢) قول موسى(٣) عليه السلام ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾(٤) فإنه يستحيل أن يخفى على نبي من أنبياء الله تعالى- انتهى منصبه إلى أن يكلمه

(١) من ذلك ما جاء في الصحيحين من حديث أبي سعيد وأبي هريرة – واللفظ للبخاري – أن ناسًا قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال: «هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالقَمَرَ لَيْسَ دُونَهُمَا سَحَابٌ؟» قالوا: لا، قال: «فَإِنَّكُم تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَذَلِكَ».

وفي الصحيحين أيضًا عن جرير- واللفظ لمسلم: قال: كنا جلوسًا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «أَمَا إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا القَمَرَ، لَا تُضامّونَ فِي رُؤْيَتِهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا» – يعني العصر والفجر. ثم قرأ جرير ﴿وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ قَبۡلَ طُلُوعِ ٱلشَّمۡسِ وَقَبۡلَ غُرُوبِهَا﴾ [سورة طه آية: ١٣٠].

ويقول ابن كثير عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ۝٢٣﴾ [سورة القيامة آية: ٢٢-٢٣]. وبعد ذكره لجملة صالحة من أقواله ﷺ يقول: «ولولا خشية الإطالة لأوردنا الأحاديث بطرقها وألفاظها من الصحاح والحسان والمسانيد والسنن».

وهذا بحمد الله مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة، كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام وهداة الأنام، انظر في ذلك صحيح مسلم ج٥ ص١٣٤ فضل صلاة الصبح وتفسير ابن كثير في سورة القيامة.

(٢) يعني: على الوقوع حيث كان حديثه هنا عن أدلة الوقوع لكن المذكور من سؤال موسى ربه رؤيته إنما هو دليل على الإمكان كما المعقول والمعروف عند علماء الكلام.

(٣) يعني: فيما يحكيه رب العزة عنه.

(٤) سورة الأعراف من الآية رقم ١٤٣.

الله سبحانه شفاهًا- أن يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة، وهذا معلوم على الضرورة؛ فإن الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير أو التضليل[١] وهو جهل بصفة ذاته لأن استحالتها عندهم لذاته[٢] ولأنه ليس بجهة[٣] فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة أنه ليس بجهة؟ أو كيف عرف أنه ليس بجهة ولم يعرف أن رؤية ما ليس بجهة محال؟

فليت شعري[٤] ماذا يضمر الخصم ويقدره من ذهول موسى عليه السلام؟ أيقدره معتقدًا أنه جسم في جهة ذو لون؟ واتهام الأنبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صريح[٥]، فإنه تكفير للنبي ﷺ[١]،

---

(١) وهو مما أجمعت الأمة على عصمة الأنبياء منه (المواقف: مبحث العصمة).

(٢) ونظم هذا الدليل منطقيًا هكذا: لو كانت رؤيته تعالى ممتنعة لذاته كما يدعي المعتزلة لما سألها موسى لكنه سألها فهي ليست ممتنعة، أما الملازمة فدليلها ما ذكر من أنه يستحيل بالضرورة على نبي كلمه الله تعالى شفاهًا أن يجهل من صفات المولى ما عرفه المعتزلة، وأما بطلان التالي وهو عدم سؤال موسى ربه الرؤية فدليله قوله تعالى حكاية عن سؤال موسى: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [سورة الأعراف آية: ١٤٣].

(٣) فتكون استحالة رؤيته على ذلك ليست لذاته بل لما يلزم عنها من ضرورة كونه تعالى وتقدس في جهة، ونظم هذا الدليل هكذا: لو كانت رؤيته تعالى ممتنعة لما يلزم عنها من ضرورة الجهة لما سألها موسى ... إلخ.

(٤) أي: ليت علمي بما يضمره الخصم ويقدره من ذهول موسى حاصلًا.

يقال: شعر بالشيء بالفتح يشعر بضم العين شعرًا بالكسر فطن له.

(٥) وذلك لما فيه من تكذيب بالقرآن المخبر عن ثبوت العصمة للأنبياء في قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ١٢٤﴾ [سورة البقرة آية: ١٢٤]، وقوله: =

فإن القائل بأن الله سبحانه جسم، وعابد الوثن والشمس واحد[٢]، أو يقول علم استحالة كونه بجهة، ولكنه لم يعلم أن ما ليس بجهة فلا يرى، وهذا[٣] تجهيل للنبي عليه أفضل السلام، لأن الخصم يعتقد أن[٤] ذلك من الجليات لا من النظريات. فأنت الآن أيها المسترشد مخير من أن تميل إلى تجهيل النبي ﷺ تسليمًا، أو إلى تجهيل المعتزلي، فاختر لنفسك ما هو أليق بك والسلام.

* * *

(الشبهة السمعية لنفاة الرؤية والرد عليها)[٥]

فإن قيل: إن دل هذا لكم فقد دل عليكم، لسؤاله[٦] الرؤية في الدنيا ودل عليكم قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [سورة الأعراف آية: ١٤٣] ودل قوله

= ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾﴾ [سورة الأنعام آية: ٨٧]، وقوله: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ ﴿٤٧﴾﴾ [سورة ص آية: ٤٧] وقوله في حق موسى خاصة: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مُوسَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴿٥١﴾﴾ [سورة مريم آية: ٥١] إلى غير ذلك مما ورد في هذا الشأن.

(١) أي: (موسى) على نبينا وعلى إخوته من الأنبياء والرسل أفضل الصلاة أتم التسليمات.

(٢) وذلك من حيث اشتراك الكل في مطلق الجسمية.

(٣) في ر: وهو

(٤) لفظ (أن) غير موجود في: ر

(٥) ما بين القوسين من عملي كما نبهت على ذلك مرارًا.

(٦) في ر: سؤاله.

سبحانه[(١)] ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٠٣].

قلنا: أما سؤاله[(٢)] الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه، والأنبياء كلهم عليهم أفضل السلام لا يعرفون من الغيب إلا ما عرفوا وهو القليل، فمن أين يبعد أن يدعو النبي عليه أفضل السلام كشف غمة وإزالة بلية وهو يرتجي الإجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الإجابة فيه؟ وهذا من ذلك الفن.

وأما قوله سبحانه ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [سورة الأعراف آية: ١٤٣] فهو دفع لما التمسه، وإنما التمس في الحال لا في الآخرة، فلو قال: أرني أنظر إليك في الآخرة، فقال: لن تراني، لكان ذلك دليلًا على نفي الرؤية، ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم. وما كان أيضًا دليلًا على الاستحالة، فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال؟!

وأما قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [سورة الأنعام آية: ١٠٣]؛ أي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالأجسام، وذلك حق، وهو عام فأريد به في الدنيا خاصة، وذلك أيضًا حق، وهو ما أراده بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [سورة الأعراف آية: ١٤٣]. ولنقتصر على هذا القدر من مسألة الرؤية، ولينظر المنصف كيف افترقت الفرق وتحزبت إلى مفرِّط ومفرِط[(٣)].

---

(١) أي ودل عليكم قوله ... إلخ.

(٢) في ر: سؤال.

(٣) لفظ (مفرِّط) الأول بتشديد الراء وهم الحشوية والثاني بتخفيفها والمراد بهم المعتزلة حيث يقول قريبًا: "فهؤلاء - أي المعتزلة - تغلغلوا في التنزيه

إفراط المعتزلة وتفريط الحشوية

أما الحشوية[١] فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة، فأثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث.

المسلك القصد لأهل السنة في إثبات الرؤية

وأما المعتزلة فإنهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها، وخالفوا به قواطع الشرع، وظنوا أن في إثباتها إثبات الجهة، فهؤلاء[٢] تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا. والحشوية أثبتوا الجهة احترازًا من التعطيل[٣] فشبهوا، فوفق الله سبحانه أهل السنة للقيام

=

محترزين من التشبيه فأفرطوا وبهذا الضبط يتأتي في كلام الغزالي اللف والنشر المرتب.

(١) الحشوية من أصحاب الكلام جمدوا -(من باب نصر ودخل)- عند ظاهر النص وأطرحوا موجبات العقل حتى تردوا في التشبيه والحشوية: بسكون الشين وفتحها فبالسكون نسبة إلى الحشو وهو كل ما حشوت به فراشًا أو غيره، ويكون من سقط ورخيص الأشياء، إشارة إلى أن كلامهم حشو لا قيمة له، وبالفتح نسبة- كما يقول عبدالحكيم في حاشيته على المواقف في عصمة الأنبياء- إلى حشوية على وزن فعولة قرية من قرى خراسان.

(٢) المعتزلة.

(٣) التعطيل أنواع: تعطيل المصنوع عن الصانع، أو تعطيل الذات وهو تعطيل الطبيعيين من الدهرية والزنادقة وغيرهم الذين يقولون إن العالم موجود بنفسه ولا خالق له، وليس هناك إلا أرحام تدفع وأرض تبلع، وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله التي وصف بها نفسه كالجهمية والفلاسفة وتعطيله عن أفعاله، وهو أيضًا- كما يقول ابن القيم- تعطيل الجهمية وهم آباؤه، ودب فيمن عداهم من الطوائف فقالوا: لا يقوم بذاته فعل؛ لأن الفعل حادث وليس هو سبحانه محلًا للحوادث (شفاء العليل ص ١٥٣).

بالحق، فتفطنوا للمسلك القصد[١] وعرفوا أن الجهة منفية؛ لأنها للجسمية تابعة وتتمة، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وقرينه، وهي له تكملة؛ فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها. وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روادفه ومكملاته ومشاركة له في خاصيته، وهي أنها لا توجب تغيرًا في ذات المرئي، بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم، ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد.

* * *

(١) هو كما قال الغزالي في خطبته أول الكتاب: التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول.

الدعوى العاشرة

(أنه سبحانه واحد)(١)

ندعي أنه سبحانه واحد، فإن كونه واحدًا يرجع إلى ثبوت ذاته ونفي غيره(٢)، فليس هو نظرًا في صفة زائدة على الذات، فوجب ذكرها في هذا القطب.

الواحد ما لا يقبل القسمة

فنقول: الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة، أي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه؛ فإنه غير قابل للانقسام؛ إذ الانقسام فيما له كميته، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه(٣)،

الواحد ما لا نظير له

وقد يطلق والمراد به أنه لا نظير له في رتبته(٤) كما تقول الشمس واحدة، والباري تعالى أيضًا بهذا المعنى واحد؛ فإنه لا ند له ولا ضد(٥).

---

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.

(٢) اختلف في الوحدة: فالذي درج عليه جمهور المتكلمين في كتبهم، وعليه الإمام الغزالي هنا واشتهر عنهم أنها صفة سلبية، ونقل عن القاضي وإمام الحرمين أنها صفة نفسية، وذكر الإمام الرازي في مطالبه العالية رأي وأدلة من يقول: الوحدة لابد وأن تكون صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته (انظر السنوسية الكبرى مبحث الوحدانية والمطالب العالية بتحقيقنا جـ١ ص ٥٩٨-٦٠٠)

(٣) حاصل هذا الإطلاق (في قوله: الواحد قد يطلق) هو نفي التركيب أو ما يعرف بنفي الكم المتصل، هذا ونفي الكمية هو لازم ما ورد في الدعوى الخامسة من كونه تعالى ليس جسمًا.

(٤) انظر في الفرق بين المثيل والنظير والشبيه (السنوسية ص٣٠٤).

(٥) لفظ (ولا ضد) غير موجود في مخطوطة ح، ولا في الطبعات، ومثبت في: ر. هذا، والند: المثل المنادي أي المعادي وأصله المنادئ بالهمز؛ لأنه من الندء وهو

دليل أنه لا ضد له

فأما أنه لا ضد له فظاهر؛ إذ المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا يجامع[(١)] ولا محل له فلا[(٢)] ضد له، والباري سبحانه لا محل له فلا[(٣)] ضد له(٤).

دليل أنه لا ند له

وأما قولنا: لا ند له، نعني به أن ما سواه هو خالقه لا غير[(٥)]، وبرهانه أنه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه أو أرفع رتبة منه أو كان

=

النهوض، وكأن المعاديين ينهض كل منهما إلى الآخر (المواقف وشرح السيد وحاشية عبدالحكيم في الموقف الخامس المرصد الأول).

(١) في مخطوطة ح: مجامع، والمثبت عن ر.

(٢) في مخطوطة ر: لا والمثبت عن ح.

(٣) في ر: ولا والمثبت عن ح.

(٤) الضدان: هما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، بحيث لا يجتمعان، ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، كالبياض والسواد دون البياض مع الحركة مثلًا، فليس بينهما غاية الخلاف، ولذا قد يجتمعان، وقد يرتفعان.

(٥) فحاصل قولنا: (لا ند له) انفراده تعالى بالإيجاد والتأثير أو عدم المشارك له تعالى له في الألوهية وذلك ما قد يعبر عنه بنفي الكم المنفصل وإطلاق الواحد بهذا المعنى هو المقصود الأول بالاستدلال عليه في هذه الدعوى.
هذا والأسلوب العربي أن يقال: ليس (غير) بدلًا من قوله: (لا غير) والمعنى ليس الخالق غيره بإضمار اسم (ليس) فيها وحذف ما أضيف إليه (غير) وبنائها على الضم، ويحتمل أن يكون المعنى: ليس غيره خالقًا بحذف خبر (ليس) وما أضيفت إليه (غير) وتكون ضمة (غير)ضمة إعراب يقول ابن هشام: "ولا يجوز حذف ما أضيفت إليه (غير) إلا بعد (ليس) فقط، وأما ما يقع في عبارات العلماء من قولهم (لا غير) فلم تتكلم به العرب، فإما أنهم قاسوا (لا) على (ليس)، أو قالوا ذلك سهوًا عن شرط المسألة" (انظر شذور الذهب: المبني على الضم).

دونه، وكل ذلك محال[١] فالمفضي إليه محال، ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه أن كل اثنين هما[٢] متغايران، فإن لم يكن تغاير لم تكن الإثنينية معقولة، فإنا لا نعقل سوادين إلا في محلين، أو في محل واحد في وقتين، فيكون أحدهما مفارقًا للآخر ومباينًا له ومغايرًا إما في المحل وإما في الوقت، والشيئان يتغايران تارة بتغاير[٣] الحد والحقيقة، كتغاير الحركة واللون فإنهما وإن اجتمعا في محل واحد في وقت واحد فهما اثنان؛ إذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته، فإن استوى اثنان في الحقيقة والحد كالسوادين، فيكون الفرق بينهما إما في المحل وإما[٤] في الزمان[٥]؛ فإن فرض سوادان مثلًا[٦] في جوهر واحد في حالة واحدة[٧] كان محالًا؛ إذ لم تعرف الإثنينية. ولو جاز أن يقال اثنان ولا مغايرة، لجاز أن يشار إلى

---

(١) أي لكن التالي- وهو المثلية في كل الوجوه، والأرفع رتبة، والأدون رتبة- باطل محال، فالمفضي إليه وهو المقدم في قوله: لو قدر له شريك محال.

(٢) في ح: فهما، والمثبت عن: ر، والطبعات.

(٣) في ح: تارة يتغايران.

(٤) في ح: أو .

(٥) قوله: (فإن استوى ... فيكون الفرق بينهما إما في المحل وإما في الزمان) هو المقابل لقوله آنفًا: والشيئان يتغايران تارة... إلخ.
والمعنى: أن الشيئين يتغايران تارة: بالحد والحقيقة، وتارة بالمحل، وتارة بالزمان.

(٦) في ح: مثلان، وما أثبته هو مقتضى ما يصح به السياق، فإنهما إذا فرضا مثلين فلا معنى لقوله بعد. في جوهر واحد وفي حالة واحدة.
هذا وقوله: في جوهر واحد أي في محل واحد وقوله: وفي حالة واحدة؛ أي زمان واحد.

(٧) في ح: حال واحد.

إنسان واحد ويقال إنه إنسانان بل عشرة وكلها متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان، وذلك محال بالضرورة، فإن كان ند الله سبحانه مساويًا له في الحقيقة والصفات استحال وجوده؛ إذ ليس يغايره بمكان؛ إذ لا مكان، ولا بزمان إذ لا زمان فإنهما[(١)] قديمان[(٢)]، فإذًا لا فرقان، وإذا ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة، ولزم[(٣)] الوحدة.

ومحال أن يقال يخالفه بكونه أرفع منه، فإن الأرفع هو الإله إذ الإله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها، والآخر المقدر ناقص ليس بإله، ونحن إنما نمنع العدد في الإله، والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق إنه

---

(١) أي الله تعالى وما فرض ندًّا ومشاركًا له في الألوهية.

(٢) أي والمكان والزمان ليسا قديمين فإن القدم والحدوث من صفات الموجود، والمكان والزمان من الاعتباريات فليس لها وجود، فلا توصف بالقدم أو الحدوث وذلك بناء على ما ذهب إليه المتكلمون من أنهما من الأمور الاعتبارية التي ليس لها وجود ذاتي متقرر في أنفسها، حيث يعرفون المكان بأنه الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده، فهو عندهم نفي محض وعدم صرف كما يقررون وجود الزمان ويعرفونه بأنه متجدد معلوم يقدر به متجدد مجهول، فهو لا يعدو أن يكون من الأمور الاعتبارية أيضًا، والقدم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود.

(انظر المواقف، الموقف الثالث المرصد الثاني، والخيالي وعبدالحكيم على العقائد النسفية في التنزيهات).

هذا، وعلى تقدير أن المكان والزمان أمران وجوديان فهما من العالم – الذي هو ما سوى الله تعالى من الأجسام والأعراض – والعالم حادث فالمكان والزمان حادثان.

(٣) في الطبعات. ولزمت الوحدة والمثبت عن ح، ر.

أرفع الموجودات وأجلها، وإن كان أدنى منه كان محالًا، لأنه ناقص ونحن نعبر بالإله عن أَجَلِّ الموجودات فلا يكون الأجَلُّ إلا واحدًا، وهو الإله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال؛ إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد كما سبق.

* * *

(سؤال على وحدانيته تعالى ونفي الند والرد عليه)[١]

فإن قيل: بم تنكرون على من لا ينازعكم في اتحاد[٢] من يطلق عليه اسم الإله، مهما كان الإله عبارة عن أجل الموجودات، ولكنه يقول العالم كله ليس بمخلوق[٣] خالق واحد، بل هو مخلوق خالقين، أحدهما مثلًا خالق السماء والآخر خالق الأرض، أو أحدهما خالق الجمادات والآخر خالق النبات[٤]، فما المحيل لهذا؟ فإن لم يكن على استحالة هذا دليل، فمن أين ينفعكم قولكم: إن اسم الإله لا يطلق على هؤلاء[٥]؟ فإن هذا القائل يعبر[٦] بالإله عن الخالق.

أو يقول: أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر، أو أحدهما خالق الجواهر والآخر خالق الأعراض[٧]، فلابد من دليل على استحالة ذلك.

فنقول: يدل على استحالة ذلك أن هذه التوزيعات المخلوقات على في تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين: إما أن تقتضي تقسيم الجواهر والأعراض جميعًا حتى يخلق أحدهما بعض الأجسام والأعراض دون البعض، أو يقال كل الأجسام من واحد وكل الأعراض من واحد،

(١) ما بين القوسين هو من عملي كما نبهت على ذلك في التعريف بالكتاب والمؤلف.
(٢) (اتحاد) أي: وحدانية. هذا. وفي الطبعات: إيجاد.
(٣) في ح: مخلوق.
(٤) في ح: خالق الحيوانات والنبات، وفي الطبعات: خالق الحيوانات وخالق النبات. والمثبت عن: ر
(٥) في ح: (يطلق على هو لا غير) بدلًا من (لا يطلق على هؤلاء) والمثبت في: ر
(٦) يعني فيكون الخلاف كأنه لفظي.
(٧) يعني فلا تزاحم ولا تمانع.

وباطل أن يقال: إن بعض الأجسام يخلقه واحد كالسماء مثلًا دون الأرض؛ فإنا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا؟ فإن كان قادرًا كقدرته[١]، لم يتميز أحدهما في القدرة عن الآخر، فلا يتميز في المقدور عن الآخر فيكون[٢] المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته إلى أحدهما بأولى من الآخر، وترجع الاستحالة إلى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق، وهو محال[٣].

وإن لم يكن قادرًا عليه فهو محال؛ لأن الجواهر متماثلة، وأكوانها[٤] التي هي اختصاصات بالأحياز متماثلة، والقادر على الشيء قادر على مثله إذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن تتعلق بمقدورين، وقدرة كل واحد

---

(١) كقدرته: أي كقدرة خالق الأرض على خلق الأرض، وفي ح: (كقدرته على خلق السماء) ولا يستقيم بها المعنى.

(٢) في ح: ويكون

(٣) وإنما قال (تقدير تزاحم) دون (تزاحم) حيث كان المفروض توزيع المخلوقات على هذين الخالقين المنبئ عن اتفاقهما فلا تزاحم بالفعل، وكان تقدير التزاحم مستلزمًا للمحال من حيث إنه – كما يقول الشيخ السنوسي: "كلما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما، وكلما جاز اختلافهما جاز لزوم قبولهما للعجز؛ لأن الاختلاف ملزوم للعجز، فالقابل للاختلاف قابل للعجز ضرورة أن القابل لملزوم الشيء قابل للازمه فينتج إذن: كلما جاز اتفاقهما لزم قبولهما للعجز" (السنوسية الكبرى مبحث الوحدانية)
وقد يقال في توجيه الاستحالة على تقدير وقوع المقدور بين قادرين، دون أن تكون نسبته إلى أحدهما بأولى من الآخر: إن ذلك يلزم فيه التخصيص من غير مخصص؛ إذ ليس اختصاص أحدهما به أولى من اختصاص الآخر به، فإن فرض ثم مخصص لزم حدوثهما المنافي لفرض الألوهية.

(٤) الأكوان الأربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

منهما تتعلق بعدة من الأجسام والجواهر، فلِمَ يتقيد بمقدور واحد؟ وإذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة، لم يكن بعض الأعداد بأولى من بعض، بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل[(١)] كل جوهر ممكن وجوده في قدرته[(٢)].

والقسم الثاني أن يقال: أحدهما يقدر على الجوهر والآخر على الأعراض وهما مختلفان، فلا يجب[(٣)] من القدرة على أحدهما القدرة على الآخر[(٤)] وهذا محال؛ لأن العرض لا يستغني عن الجوهر، والجوهر لا يستغني عن العرض، فيكون فعل كل واحد منهما موقوفًا على الآخر فإذا أراد خالق العرض خلق العرض فكيف يخلقه؟ وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند إرادته لخلق العرض، فيبقى عاجزًا متحيرًا والعاجز لا يكون قادرًا، وكذلك خالق الجوهر إن أراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك إلى التمانع.

فإن قيل: مهما أراد أحدهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس.

قلنا: هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها[(٥)]؟ فإن أوجبتموها فهو تحكم بل هو أيضًا مبطل للقدرة، فإن خلق الجوهر من

---

(١) في ح: فيدخل
(٢) الأمر الذي يلزم عليه التزاحم والتمانع المستلزم لعجزهما أو عجز أحدهما.
(٣) في ح: تجب.
(٤) أي فلا تزاحم ولا تمانع.
(٥) في ح: هل هي واجبة في العقل لا يتصور خلافها أم لا؟

واحد كأنه يضطر الآخر إلى خلق العرض، وكذا بالعكس؛ فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا، وعلى الجملة فترك المساعدة إن كان ممكنًا فقد تعذر الفعل وبطل معنى القدرة والمساعدة إن كانت واجبة صار الذي لابد له من المساعدة مضطرًا لا قدرة له.

فإن قيل. فيكون أحدهما خالق الشر والآخر خالق الخير، قلنا: هذا هوس؛ لأن الشر ليس شرًا لذاته، بل هو من حيث ذاته مساوٍ للخير ومماثل(١) له، والقدرة على الشيء قدرة على مثله، فإن إحراق بدن المسلم بالنار شر، وإحراق بدن الكافر خير ودفع شر، والشخص الواحد إذا تكلم بكلمة الإسلام انقلب الإحراق فيحقه شرًا، فالقادر على إحراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الإيمان(٢) لابد وأن يقدر على إحراقه عند النطق بها؛ لأن نطقه بها صوت ينقضي لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الإحراق، ولا يقلب جنسًا فتكون الإحراقات متماثلة، فيجب تعلق القدرة بالكل(٣) ويقتضي ذلك تمانعًا وتزاحمًا. وعلى الجملة: فكيفما(٤) فرض الأمر(٥) تولد منه اضطراب وفساد وهو الذي أراده الله سبحانه بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء من الآية: ٢٢](٦) فلا مزيد على بيان القرآن.

---

(١) في ح: متماثل.
(٢) ح نقص: الإيمان، والمثبت عن ر، والطبعات.
(٣) حسبما ذكر آنفًا أن القدرة على الشيء قدرة على مثله.
(٤) في ح: كيفما.
(٥) أي أمر الإلهين.
(٦)هذا، وقد اقتصر الإمام الغزالي في استدلاله على عقد الوحدانية هنا على الدليل العقلي مكتفيًا بالإشارة السريعة إلى الدليل السمعي لما تقرر من أنه =

ولنختم هذا القطب بهذه الدعوى[(١)] العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن[(٢)] إلا بيان استحالة كونه سبحانه محلًّا للحوادث، وسنشير إليه في أثناء الكلام في الصفات ردًّا على من قال بحدوث العلم والإرادة وغيرهما إن شاء الله ﷻ.

* * *

=

لا خلاف بين علماء الكلام في صحة الاستناد إلى العقل وحده في عقد الوحدانية وأن ذلك مما ينجو به المكلف من أسر التقليد (انظر السنوسية الكبرى: مبحث الوحدانية).

(١) في ر: (بالدعوى) ودون لفظ (بهذه) والمثبت عن: ح.

(٢) يعني (بهذا الفن) ما تقدم من تلك الأبحاث الكلامية المتعلقة بالنظر في ذات الله تعالى من: إثبات وجوده وقدمه وبقائه... إلى آخر هذه الدعاوى العشر.

القطب الثاني

في الصفات[(١)]

وفيه سبع دعاوى: إذ ندعي أنه تعالى قادر، عالم، حيٌّ، مريد، سميع، بصير، متكلم، فهذه سبع صفات. وينشعب عنها نظر في أمرين:

أحدهما: ما يخص آحاد الصفات.

والثاني: ما يشترك فيه جميع الصفات. فلنوقع[(٢)] البداية بالقسم الأول وهو إثبات أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها:

* * *

الصفة الأولى: القدرة

دليل ثبوت القدرة

ندعي أن محدث العالم قادر؛ لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات، وذلك يدل على القدرة.

مناقشة صغرى دليل القدرة

ونرتب القياس فنقول: كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر، والعالم فعل محكم[(٣)] فهو إذًا صادر من فاعل قادر، ففي أي الأصلين

(١) يعني صفات المعاني، ويعرفها الأشاعرة بأنها: صفات قديمة موجودة قائمة بذاته تعالى، فهي زائدة على الذات ليست عينًا، ولكنها ليست غيرًا يمكن انفكاكه عن الذات، وسيجلي الإمام الغزالي في القسم الثاني من هذا القطب (الثاني) والذي عقده في أحكام الصفات عامة مذاهب المتكلمين والفلاسفة من حيث كون هذه الصفات عينًا للذات أو غيرًا قائمة بذاته تعالى أو بغيره قديمة أو حادثة، ثم في صدق الأسامي المشتقة منها على الله تعالى.

(٢) في ر: فليقع.

(٣) نظم هذا القياس على ما درج عليه المناطقة من الإتيان بصغرى القياس أولًا ثم كبراه هكذا: العالم فعل محكم، وكل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر.

النزاع؟ فإن قيل: لم قلتم إن العالم فعل محكم؟ قلنا: عنينا بكونه محكمًا ترتبه وانتظامه وتناسبه، ومن نظر في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الإتقان ما يطول حصره، فهذا أصل مدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع[(١)] جحده.

مناقشة كبرى دليل القدرة

فإن قيل[(٢)]: فبم عرفتم الأصل الآخر وهو أن كل فعل محكم مرتب ففاعله قادر؟ قلنا: هذا مدركه ضرورة العقل؛ فالعقل مصدق به بغير دليل فلا يقدر العاقل على جحده، ولكنا مع هذا نجرد[(٣)] دليلًا يقطع دابر الجحود والعناد، فنقول: نعني بكونه قادرًا أن الفعل الصادر منه لا يخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لزائد عليه، وباطل أن يقال صدر عنه لذاته، إذ لو كان كذلك لكان قديمًا مع الذات فدل أنه صدر لزائد على ذاته، فالصفة الزائدة التي بها تهيأ الفعل للوجود نسميها قدرةً[(٤)]، إذ

دليل حاسم على ثبوت القدرة

---

(١) في ح: يتسع.

(٢) في ر: (قلنا) ولا يصح بها المعنى والمثبت عن ح.

(٣) في ح: نحرر والمثبت عن ر، وأراه المناسب لقوله بعد: (يقطع دابر) حيث شبه الدليل بالسيف وحذفه ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو: (نجرد)، وقوله (يقطع) إلخ، ترشيح للاستعارة بالكناية، حيث إن القطع مما يخص المشبه به وهو السيف، وقد أثبتناه للمشبه وهو: الدليل.

(٤) أقول أولًا: إن القدرة لا تتعلق إلا بالممكن والممكن قابل من ذاته للإيجاد والإعدام ومتهيئ لهما فلا يحتاج إلى صفة تعطيه هذا القبول والتهيؤ، وقد يقال إن القدرة تقرب الممكن من أحد الأمرين فليس كل قابل لتأثير الفاعل يكون قريبًا من الإيجاد والإعدام.

وثانيًا: إن كلام الغزالي عن القدرة بأنها الصفة الزائدة التي بها يتهيأ الفعل للوجود بنظمه في سلك المثبتين لصفة التكوين إلى جانب صفة القدرة، حيث يعرفون القدرة بأنها صفة تجعل الممكن صالحًا لتأثير الفاعل فيه

القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي بها يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع للفاعل[١]؛ وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولسنا نعني بالقدرة إلا هذه الصفة وقد أثبتناها، فإن قيل فهذا ينقلب عليكم في القدرة فإنها قديمة فلم لم يكن المقدور قديمًا؟ قلنا: سيأتي جوابه في أحكام الإرادة وإذا أثبتنا القدرة فلنذكر أحكامها[٢].

أحكام القدرة

عموم تعلق القدرة بالممكنات

ومن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات، وأعني بالمقدورات الممكنات كلها. ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية إذًا للمقدورات، ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي إلى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده[٣]، فالإمكان مستمر أبدًا والقدرة واسعة لجميع ذلك، وبرهان هذه الدعوى- وهي عموم تعلق القدرة- أنه قد ظهر أن صانع كل العالم

=

بالإيجاد والإعدام – كما صنع الغزالي هنا – فيكون تعلقها قديمًا، ويعرفون التكوين بأنه صفة بها التأثير والإيجاد فيكون تعلقها حادثًا، وتكون صفات المعاني على ذلك ثماني صفات لا سبعًا مع أن الإمام الغزالي- هنا- لم يثبت له تعالى من صفات المعاني سوى سبع صفات ليس من بينها صفة التكوين.

(١) في ح والطبعات: الفعل، والمثبت عن ر: وأحسبه المناسب للسياق حيث ذكر أن القدرة بها (يتهيأ) الفعل للفاعل والتهيؤ غير الوقوع.

(٢) لم يذكر هنا من أحكام القدرة سوى حكم واحد هو عموم تعلقها بالممكنات.

(٣) فليس معنى عدم نهاية المقدورات أن الموجود منها بالفعل غير متناهٍ، بل كل موجود متناهٍ، وإنما معناه ما ذكر من أن خلق الحوادث بعد الحوادث غير متناهٍ وذلك ما قد يئول إلى ما يعبر عنه بعدم تناهي القدرة من حيث التعلق حيث كان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره.

واحد، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدر متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في إبطال دورات لا نهاية لها، وإما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها- مع اتحادها- بما تعلق بها من الجواهر والأعراض مع اختلافها(١) لأمر تشترك فيه ولا تشترك في أمر(٢) سوى الإمكان(٣)، فيلزم منه أن كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة.

وبالجملة، إذا صدرت منه الجواهر والأعراض استحال أن لا يصدر منه أمثالها، فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله(٤) إذا لم يمتنع في المقدور(٥)؛ فنسبتها إلى الحركات كلها وإلى الأكوان(٦) كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام، وكذا كون(٧) بعد كون وجوهر بعد جوهر وهكذا... وهو الذي عنينا بقولنا: إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن فإن الإمكان لا ينحصر في عدد، ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون(٨) عدد، ولا يمكن(٩) أن يشار إلى حركة فيقال إنها خارجة(١٠) عن إمكان تعلق القدرة

---

(١) أي: مع اختلاف الجواهر والأعراض.
(٢) يعني في أمر مصحح للمقدورية.
(٣) حيث كان الوجوب والامتناع الذاتيان يحيلان المقدورية.
(٤) في ح: أمثاله.
(٥) في بعض الطبعات: إذا لم يمتنع التعدد في المقدور.
(٦) في ر، والطبعات: والألوان ولا تلتئم مع المقام.
(٧) في ر، والطبعات: لون بعد لون.
(٨) في ر: بعد.
(٩) في ر: فلا يمكن.
(١٠) في ر، ح: إنه خارج والمثبت عن بعض الطبعات وهو الأقرب.

بها مع أنها تعلقت بمثلها؛ إذ بالضرورة نسلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله، وينشعب عن هذا[١] ثلاثة[٢] فروع.

* * *

(١) أي: عن عموم تعلق القدرة.

(٢) في ر، ح، أربعة والمذكور هنا فروع ثلاثة فقط:
الأول: في أن خلاف المعلوم مقدور أم لا.
الثاني: في أن مقدورات الأحياء مقدورة لله تعالى أم لا.
الفرع الثالث: في عموم قدرته تعالى والقول بالتولد، ومن أجل ذلك أثبت هنا ما وجدته في بعض الطبعات.

(فروع على عموم تعلق القدرة)(١)

عموم القدرة وخلاف المعلوم

الأول: إن قال قائل هل تقولون إن خلاف المعلوم مقدور؟ قلنا: هذا مما اختلف فيه، ولا يتصور الخلاف فيه إذا حقق وأزيل تعقيد الألفاظ، وبيانه أنه قد ثبت أن كل ممكن مقدور وأن المحال ليس بمقدور، فانظر أن خلاف المعلوم محال أو ممكن ولا تعرف ذلك إلا إذا عرفت معنى المحال والممكن وحصل(٢) حقيقتهما، وإلا فإن تساهلت في النظر فربما(٣) صدق على خلاف المعلوم أنه محال وأنه ممكن وأنه ليس بمحال، فإذن(٤) قد صدق أنه محال وأنه ليس بمحال والنقيضان لا يصدقان معًا.

فاعلم أن تحت اللفظ إجمالًا، وإنما ينكشف لك ذلك بما أقوله وهو أن العالم مثلًا يصدق عليه أنه واجب وأنه محال وأنه ممكن(٥).

أما كونه واجبًا فمن حيث إنه إذا فرضت إرادة القديم لوجوده(٦) وجودًا واجبًا كان المراد أيضًا واجبًا بالضرورة لا جائزًا؛ إذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الإرادة القديمة، وأما كونه محالًا فهو أنه لو قدر عدم تعلق

---

(١) ما بين القوسين من عملي.
(٢) المناسب: وحصلت.
(٣) في ر: ربما.
(٤) يعني بناء على هذا التساهل الذي جر إلى أن خلاف المعلوم محال وليس بمحال.
(٥) أي من حيثيات مختلفة كما سيوضح.
(٦) في ر: موجودة. والمثبت عن ح وهو الأنسب وقد يمكن تخريج ما في مخطوطة ر على هذا النحو: إذا فرضت إرادة القديم (المتعلقة بوجود العالم) موجودة وجودًا واجبًا.

الإرادة بإيجاده فيكون- لا محالة- حدوثه محالًا إذ يؤدي إلى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف أنه محال.

وأما كونه ممكنًا فهو أن تنظر إلى ذاته فقط، ولا تعتبر معه لا وجود الإرادة ولا عدمها، فيكون له وصف الإمكان، فإذًا الاعتبارات ثلاثة:

الأول :أن يشترط فيه[١] وجود الإرادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب[٢].

الثاني: أن يعتبر فقد الإرادة[٣] فهو بهذا الاعتبار محال.

الثالث: أن نقطع الالتفات عن الإرادة والسبب فلا نعتبر وجوده ولا عدمه ونجرد النظر إلى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الأمر الثالث وهو الإمكان. ونعني به أنه ممكن لذاته، أي إذا لم نشترط غير ذاته كان ممكنًا، فظهر منه أنه يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكنًا باعتبار ذاته محالًا باعتبار غيره، ولا يجوز أن يكون ممكنًا لذاته محالًا لذاته، فهما متناقضان فنرجع إلى خلاف المعلوم فنقول: إذا سبق في علم الله تعالى إماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلًا، فنقول: خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن أو ليس بممكن؟ فالحق فيه أنه ممكن ومحال؛ أي هو ممكن باعتبار ذاته إن قطع الالتفات إلى غيره[٤]، ومحال لغيره لا لذاته وذلك إذا اعتبر معه الالتفات إلى تعلق(العلم بالإماتة، والمحال لذاته هو الذي يمتنع لذاته كالجمع بين

المحال لذاته ولغيره

---

(١) يعني في هذا العالم مثلًا.

(٢) في ح زيادة: وعدمه محال.

(٣) يعني فقد إرادة وجوده.

(٤) وهو ما سبق في علمه تعالى من إماتته في هذا الوقت.

السواد والبياض لا لزوم استحالة في غير ذاته، وحياة زيد لو قدر[1] لم يمتنع لذات الحياة، ولكن يلزم منه استحالة في غير ذاته)[2].

وهو ذات العلم، إذ ينقلب جهلًا، ومحال أن ينقلب جهلًا فبان أنه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره.

فإذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدور[3]، لم نرد به إلا أن الحياة من حيث إنها حياة ليس بمحال، كالجمع بين السواد والبياض، وقدرة الله تعالى من حيث إنها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تتقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة، وهذان أمران يستحيل إنكارهما، أعني نفي القصور عن ذات القدرة وثبوت الإمكان لذات الحياة من حيث إنها حياة فقط من غير التفات إلى غيرها، والخصم إذا قال غير مقدور على معنى أن وجوده يؤدي إلى استحالة فهو صادق في هذا المعنى، فإنا لسنا ننكره ويبقى النظر في اللفظ[4] وهو أن الصواب من حيث اللغة إطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه.

عموم القدرة وأفعال العباد

ولا يخفى أن الصواب إطلاق اللفظ، فإن الناس يقولون: فلان قادر على الحركة والسكون، إن شاء تحرك وإن شاء سكن، ويقولون: إن له في كل وقت قدرة على الضدين، ويعلمون أن الجاري في علم الله تعالى وقوع

---

(١) يعني: هذا الأمر الذي هو حياة زيد.

(٢) ما بين القوسين من قوله (العلم) إلى (ذاته) ناقص في بعض الطبعات وقد أثبته عن: ر، ح.

(٣) أي: أمر مقدور، وفي الطبعات مقدورة.

(٤) أي: في إطلاق لفظ (المقدور) على الممكن لذاته المحال للزوم استحالة في غيره من حيث إنه خلاف معلوم.

أحدهما، فالإطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى منه[1] ضروري لا سبيل إلى جحده[2].

الفرع الثاني: إن قال قائل إذا ادعيتم عموم القدرة في تعلقها بالممكنات، فما قولكم في مقدورات الحيوانات وسائر الأحياء من المخلوقات، أهي مقدورة لله تعالى أم لا؟

فإن قلتم: ليست مقدورة، فقد نقضتم قولكم: إن تعلق القدرة عام[3].

وإن قلتم: إنها مقدورة له لزمكم إثبات مقدور بين قادرين وهو محال، أو إنكار كون الإنسان وسائر الحيوانات قادرًا[4] وهو مناكرة للضرورة ثم مجاحدة لمطالبات الشريعة[5]، إذ يستحيل المطالبة بها لا قدرة عليه، ويستحيل

---

(١) (منه) ناقص في ح، وفي بعض الطبعات: فيه.
(٢) يقول الشيخ السنوسي: "وقد استدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع - يعني خلاف المعلوم لله تعالى - بأنه لو لم تتعلق القدرة بالشيء لأجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم ألا يكون للقدرة متعلق والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله، وبيان الملازمة: أن الممكن إما واجب الوقوع إن تعلق علم الله تعالى بوقوعه، أو مستحيله إن تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوعه، فلو منعت الاستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض، إذ هما في المنع من تعلق القدرة سواء" (السنوسية الكبرى: مبحث عموم تعلق القدرة)
(٣) (إذا) ناقص في: ح.
(٤) يعني حتى لا يلزم مقدور بين قادرين، هذا وفي ح: وإنكار كون الإنسان ... إلخ، ولا يتسق بها المعنى.
(٥) والحاصل أن القول بعموم القدرة وشمولها لمقدورات الأحياء يستلزم أحد أمرين: إما إثبات مقدور بين قادرين وهو محال، أو إنكار كون الإنسان وسائر

أن يقول الله لعبده: ينبغي أن تتعاطى ما هو مقدور لي وأنا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه.

فنقول: في الانفصال قد تحزب الناس في هذا أحزابًا.

مذهب الجبرية في أفعال العباد ورده

فذهبت المجبرة [(١)] إلى إنكار قدرة العبد فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية، ولزمها أيضًا استحالة تكاليف الشرع.

مذهب المعتزلة في أفعال العباد وإبطاله

وذهبت المعتزلة إلى إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات [(٢)] والملائكة والجن والشياطين، وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم، لا [(٣)] قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا إيجاد فلزمتها شناعتان عظيمتان:

= الحيوانات قادرًا (وذلك في حالة القول بأن الله هو وحده القادر) وهو مناكرة للضرورة ومجاحدة لمطالبات الشريعة كما يزعم الخصم.

(١) ويسمون بالجبرية نسبة إلى قولهم بالجبر، وبالجهمية نسبة إلى رئيسهم الجهم بن صفوان من أول القائلين بالجبر، ومذهب هؤلاء هو أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات فيقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، ومن آرائهم أنه تعالى لا يوصف بصفة يوصف بها خلقه لما يقتضيه ذلك من التشبيه، والقول بفناء الجنة والنار وفناء أهلهما، ونفي رؤيته تعالى وأن القرآن مخلوق، وقد قتل جهم عام ١٢٨هـ انظر: الملل والنحل، ومقالات الإسلاميين.

(٢) فيما رأيته في المخطوط: (والحيوانات) فالعطف للتفسير، وما أثبته عن بعض الطبعات وهو الأولى.

(٣) في ح: فلا.

أحدهما: إنكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه.

والثانية: نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات، فإن الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها.

بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب إلى الثدي باختياره ويمتص.

والهرة كما ولدت تدب إلى ثدي أمها وهي مغمضة عينها.

والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالًا غريبة يتحير المهندس في استدارتها وتوازي أضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما يعجز[١] المهندسون عن معرفته[٢].

والنحل تشكل بيوتها على شكل[٣] التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل آخر وذلك لتميز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها، وهو مبني على أصول:

أحدها: أن أحوى[٤] الأشكال وأوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة.

والثاني: أن الأشكال المستديرة إذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج

---

(١) في ح: قد عجز.

(٢) في ر، ح: معرفتها: والضمير في معرفتها مرده إلى (ما) في (بما) بمعنى أمور، والمعنى: وبالضرورة نعلم انفكاكها عن العلم بأمور يعجز المهندسون عن معرفتها، والمثبت عن بعض الطبعات وهو الأقرب.

(٣) ح نقص: بيوتها على شكل.

(٤) في ح: أحرى، ولا يستقيم به المعنى.

معطلة لا محالة[١].

والثالث: أن أقرب الأشكال القليلة الأضلاع إلى الاستدارة والاحتواء هو شكل[٢] المسدس.

والرابع: أن كل الأشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثمن والمخمس إذا وضعت جملة متراصة متجاورة[٣] بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة.

وأما المربعة فإنها تتلاصق ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن أوساطها.

ولما كان النحل محتاجًا إلى شكل قريب من الدوائر ليكون حاويًا لشخصه فإنه قريب من الاستدارة، وكان محتاجًا لضيق مكانه وكثرة عدده إلى ألا يصنع[٤] موضعًا بفرج تتخلل بين البيوت ولا تتسع لأشخاصها، ولم يكن في الأشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقايا الفرج بين أعدادها إلا المسدس، فسخرها[٥] الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها.

---

(١) أي أن الشكل المستدير وان كان أحوى الأشكال وأوسعها إلا انه إذا وضعت جملة منه متراصة بقيت بينها فرج معطلة.

(٢) في ح: الشكل.

(٣) في ح متجاورة منها.

(٤) في ر: يضيع.

(٥) في ح، ر: سخره، وما أثبته عن بعض الطبعات وهو المناسب حيث كان النحل مؤنثًا، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ۝ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ﴾ [سورة النحل آية: ٦٨]، الآية.

فليت شعري، أعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها أكثر عقلاء الإنس، أم سخره لنيل ما هو مضطر إليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجري؟ فتقدير[1] الله تعالى يجري عليه وفيه، وهو لا يدريه ولا قدرة له على الامتناع منه.

وإن في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منها طرفًا لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله، فتعسًا للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين أنهم مساهمون لله تعالى في الخلق والاختراع وإبداع مثل هذه العجائب والآيات، هيهات هيهات ! ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت[2] جبار الأرض والسموات[3].

مذهب أهل السنة في أفعال العباد ودليلهم

فهذه أنواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة، فانظر الآن إلى أهل السنة كيف وفقوا للسداد ورسخوا الاقتصاد[4] في الاعتقاد؛ فقالوا: القول بالجبر المحال[5] باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا

(١) في ح: وتقدير.

(٢) الملك: عالم الشهادة من المحسوسات، الملكوت: عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس (التعريفات للسيد) هذا والمثبت في ر، ح: وتفرد بالملكوت.

(٣) ما حمله رحمه الله على مخالفة ما في التنزيل من تقديم الأرض على السموات في الذكر- فيما أظن- إلا السجعة. هذا، وفي ر، ح: (جبار السموات) دون ذكر للأرض والمثبت عن بعض الطبعات.

(٤) في ر والطبعات: ورشحوا للاقتصاد، والمثبت عن: ح.

(٥) في ر والطبعات: محال، والمثبت عن: ح.

يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين[١] على شيء واحد غير محال كما سنبينه.

دافع أهل السنة إلى القول بمقدور بين قادرين

فإن قيل: فما الذي حملكم على إثبات مقدور بين قادرين؟

قلنا: البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة، وإن[٢] فرضت الرعدة مرادة للمرتعد ومطلوبة له أيضًا ولا مفارقة إلا بالقدرة[٣].

ثم البرهان القاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث فهو إذًا ممكن[٤]، فإن لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال[٥][٦].

فإنا نقول: الحركة الاختيارية من حيث إنها حركة حادثة ممكنة مماثلة

---

(١) في ر المتعلقين، والمثبت عن: ح، والطبعات.

(٢) أي حتى إن فرضت الرعدة... إلخ.

(٣) وبذلك تثبت قدرة العبد.

(٤) ونظم هذا القياس منطقيًا هكذا: فعل العبد حادث وكل حادث ممكن، وكل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى: ففعل العبد تتعلق به قدرة الله.

(٥) غير ممكن.

(٦) قوله: فإن لم تتعلق ... إلخ، قياس استثنائي ذكرت كبراه وصغراه مطوية ونظمه منطقيًا هكذا: لو لم يكن فعل العبد تتعلق به قدرة الله تعالى لكان محالًا، لكن التالي- هو كون فعل العبد محالًا- باطل فما أدى إليه من عدم كون فعل العبد تتعلق به قدرة الله باطل فثبت كونه متعلقًا لقدرة الله، ودليل بطلان التالي ما ذكر قبل من أن فعل العبد حادث وكل حادث ممكن ففعل العبد ممكن.

لحركة الرعدة[١]، فيستحيل أن تتعلق قدرة الله تعالى بإحداهما وتقصر عن الأخرى وهي مثلها، بل يلزم عليه[٢] محال آخر وهو أن الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد إذا أراد العبد تحريكها[٣] فلا يخلو إما أن توجد الحركة والسكون جميعًا أو كلاهما لا يوجدان جميعًا[٤]؛ فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون أو إلى الخلو عنهما، والخلو عنهما مع التناقض[٥] يوجب بطلان القدرتين؛ إذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الإرادة وقبول المحل.

فإن ظن[٦] أن مقدور الله تعالى يترجح لأن قدرته أقوى فهو محال؛ لأن تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الأخرى بها إذا كانت فائدة القدرتين الاختراع.

وإنما قوته باقتداره على غيره، واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام؛ إذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين أن تصير مخترعة بها والاختراع يتساوى[٧]؛ فليس[٨] فيه أشد ولا أضعف حتى يكون فيه ترجيح، فإذًا الدليل القاطع على إثبات القدرتين ساقنا إلى إثبات مقدور بين قادرين.

فإن قيل: الدليل لا يسوق إلى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم.

---

(١) أي في كونها حادثة ممكنة.
(٢) في ح: بل يلزم على القائل بهذا.
(٣) في ح، ر: (تحريكه) أي العضو.
(٤) في ر والطبعات: أو كلاهما لا يوجد.
(٥) أي بالإضافة إلى التناقض يوجب... إلخ.
(٦) في بعض الطبعات: فإن ظن الخصم.
(٧) في ح: متساوٍ.
(٨) ح: وليس.

قلنا: علينا تفهيمه وهو أنا نقول: اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد، فمهما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعًا[(١)]، فخرج منه أنه منفرد بالاختراع وأن الحركة موجودة وأن المتحرك عليها قادر[(٢)] وبسبب كونه قادرًا فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الإشكالات كلها.

وحاصله أن القادر الواسع[(٣)] القدرة هو[(٤)] قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معًا، ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقًا على من وجد[(٥)] الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعًا بقدرة الله تعالى، سمي خالقًا ومخترعًا، ولم يكن المقدور[(٦)] بقدرة العبد وإن كان معه فلم يُسَمَّ خالقًا ولا مخترعًا ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف[(٧)] فطلب له اسم الكسب تيمنًا بكتاب الله تعالى، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال

---

(١) وسميت الحركة حينئذ اختيارية، وإذا ما خلق الحركة ولم يخلق معها قدرة عليها كانت الحركة اضطرارية.

(٢) أي: وأن المتحرك قادر على الحركة.

(٣) ر: واسع.

(٤) ح، ر: فهو.

(٥) بالبناء لما لم يُسَمَّ فاعله، وفي بعض الطبعات: أوجد.

(٦) في بعض الطبعات: زيادة (مخترعًا).

(٧) أي مخالف لاسم: الخالق والمخترع.

العباد في القرآن[١].

وأما اسم الفعل فتردد في إطلاقه[٢]، ولا مشاحة في الأسامي بعد فهم المعاني.

(تفصيل الكلام في مفهوم التعلق في القدرة الحادثة)[٣]

دعوى الخصم أن تعلق القدرة مقصور على الإيجاد

فإن قيل: الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم، فإن القدرة المخلوقة الحادثة إن لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم؛ إذ قدرة لا مقدور لها محال، كعلم لا معلوم له، وإن تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور إلا من حيث التأثير والإيجاد وحصول المقدور به، فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب إلى السبب وهو كونه به، فإذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة، إذ كل ما لا تعلق له فليس بقدرة إذ القدرة من الصفات المتعلقة.

التعلق غير مقصور على الإيجاد والاحتجاج له

قلنا: هي متعلقة، وقولكم إن التعلق مقصور على الوقوع به يبطل

---

(١) وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٨٦] من الآية الآخيرة في سورة البقرة.

(٢) يعني الاسم المأخوذ من الفعل خلق واخترع، حيث لا وجه للتردد في إطلاق الأسماء المأخوذة من الأفعال التي يخلقها الله في العبد مثل المصلي من صلى، والمتقي من اتقى، والسارق من سرق، لوروده كثيرًا في كتاب الله تعالى في مثل قوله: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾﴾ [سورة المعارج آية: ٢٢]، وقوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾ [سورة البقرة آية: ٢]، وقوله: ﴿ٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْمُنفِقِينَ وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ ﴿١٧﴾﴾ [سورة آل عمران آية: ١٧]، وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة المائدة آية: ٣٨].

(٣) ما بين القوسين من عملنا.

بتعلق الإرادة والعلم، وإن[١] قلتم إن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضًا باطل، فإن القدرة عندكم إذًا[٢] فرضت قبل الفعل، فهل[٣] هي[٤] متعلقة أم لا؟ فإن قلتم لا فهو محال[٥]، وإن قلتم نعم فليس المعني به[٦] وقوع المقدور بها؛ إذ المقدور بعد لم يقع فلابد من إثبات نوع آخر من التعلق سوى الوقوع به، إذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق، فقولكم إن تعلق القدرة به[٧] نمط واحد[٨] خطأ وكذلك القادرية القديمة عندهم[٩] فإنها متعلقة بالعالم في الأزل وقبل خلق العالم، فقولنا إنها متعلقة صادق، وقولنا إن العالم واقع بها كاذب؛ لأنه لم يقع بعد، فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق أحدهما حيث يصدق الآخر.

فإن قيل: معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور أن المقدور إذا وقع وقع به[١٠].

---

(١) ح: فإن.
(٢) في ح: تبقى وإذا، وفي الطبعات: تبقى إذًا، والمثبت عن: ر
(٣) ح نقص: فهل
(٤) ح: فهي.
(٥) إذ قدرة دون تعلق أمر غير مفهوم، حيث كان حاصل ذلك قدرة بلا مقدور وهو ظاهر البطلان كعلم بلا معلوم.
(٦) في ر، والطبعات: بها.
(٧) به: أي بالمقدور، وفي ح: له.
(٨) أي وهو الوقوع به.
(٩) أي عند المعتزلة النافين لصفات المعاني والمثبتين للأحوال.
(١٠) بعض الطبعات نقص: وقع.

قلنا: فليس هذا تعلقًا في الحال بل هو انتظار تعلق[١]، فينبغي أن يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق إذا وقع وقع[٢] المقدور بها، وكذا القادرية ويلزم عليه محال[٣]، وهو أن الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال[٤].

فإن قيل: معناه أنها متهيئة لوقوع المقدور بها.

قلنا: ولا معنى للتهيؤ إلا انتظار الوقوع بها، وذلك لا يوجب تعلقًا في الحال. فكما[٥] عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور، والمقدور غير واقع بها عقل عندنا أيضًا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى، فلم يخالف مذهبنا هاهنا مذهبكم إلا في قولنا إنها وقعت بقدرة الله تعالى، فإذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور وجود المقدور بها؛ فمن أين يستدعي[٦] عدم (وقوعه)[٧] بقدرة الله

(١) في الطبعات: تعليق.

(٢) ح نقص: وقع.

(٣) أي محال آخر فوق ما ذكر من أن قدرة دون تعلق أمر غير مفهوم حيث كان حاصل ذلك قدرة بلا مقدور وهو محال كعلم بلا معلوم.

(٤) لما يؤدي إليه ذلك من القول بحدوث التعلق مع أنه نفسي للصفات المتعلقة أي غير معلل بمعنى، وإلا لزم قيام المعنى بالمعنى أي قيام المعنى المعلل به التعلق بالمعنى الذي هو الصفة، وإذا كان التعلق نفسيًّا للصفة المتعلقة ملازم لها استحال أن يقال إنه لم يكن مع وجود الصفة ثم كان.

(٥) ح: وكما.

(٦) أي: فمن أين يستدعي وجود القدرة وتعلقها بالمقدور عدم وقوعه – أي المقدور – بقدرة الله.

(٧) في الطبعات والمخطوطات التي بين يدي: وقوعها، ولا يستقيم بها المعنى كما هو واضح في شرحنا السابق.

تعالى؟ ووجوده[١] بقدرة الله تعالى لا فضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة إذ النسبة إذا لم تمتنع بعدم المقدور، كيف تمتنع بوجود المقدور؟ وكيفما فرض المقدور موجودًا أو معدومًا فلابد من قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال.

فإن قيل: فقدرة لا يقع بها مقدور، والعجز[٢] بمثابة واحدة، قلنا: إن عنيتم به أن الحالة التي يدركها الإنسان عند وجودها[٣] مثل ما يدركها عند العجز في الرعدة فهو مناكرة للضرورة وإن عنيتم أنها بمثابة العجز في أن المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجزًا خطأ وإن كان من حيث القصور إذا نسبت إلى قدرة الله تعالى ظن أنه مثل العجز، وهذا كما أنه لو قيل القدرة قبل الفعل، على أصلهم، مساوية للعجز من حيث إن المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكرًا من حيث إنها حالة مدركة يفارق إدراكها في[٤] النفس إدراك العجز، فكذلك هذا، فلا فرق.

وعلى الجملة فلابد من إثبات قدرتين متفاوتتين[٥]، إحداهما أعلى والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى، وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه، وبين أن تثبت لله سبحانه ذلك[٦] تعالى الله عما يقول الزائغون، ولا تستريب إن كنت منصفًا

(١) أي وجود المقدور، والواو في (ووجوده) للحال، وفي ر: ووجود، وفي ح: فوجودها.
(٢) ح: هي والعجز.
(٣) ح: وجودها في الآلة الاختيارية مثل ما ... إلخ.
(٤) في ر: من
(٥) ر: متعاقبتين.
(٦) أي قدرة توهم نسبة العجز للرب من وجه.

في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى بل لا يقال أولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى، فهذا غاية ما يحتمل هذا المختصر من هذه المسألة.

الثالث عموم القدرة والقول بالتولد

الفرع الثالث: فإن قال قائل: كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث وأكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة؟ فإن حركة اليد مثلًا بالضرورة تولد حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء[١]، وهو شاهد، والعقل أيضًا يدل عليه[٢]؛ إذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال، وكذا في المتولدات[٣] مع انشعابها[٤].

---

(١) فالتولد هو إيجاد حادث بواسطة مقدور القدرة الحادثة (السنوسية: بطلان القول بالتولد).

(٢) يعني أن المعتزلة القائلين بالتولد يدعون الضرورة تارة كأبي الحسين وأتباعه، ويجنحون إلى الاستدلال أخرى كالجمهور منهم (المواقف - التوليد وفروعه).

(٣) وهو: أن يخلق حركة الخاتم دون حركة اليد، وحركة الماء دون حركة اليد وهو محال.

(٤) أي فروعها، وفي ح: أسبابها، وقد ذكر صاحب المواقف تسعة من هذه الفروع منها:

(أ) أن المتولد من السبب المقدور للقدرة الحادثة يمتنع أن يقع مباشرًا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب.

(ب) أنه قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله بالمباشرة.

(ج) أن العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر.

(د)الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد.

=

رد القول بالتولد في الأفعال بقصره على الأجسام

فنقول: ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول، فإن كون المذهب مردودًا أو مقبولًا بعد كونه معقولًا، والمعلوم عندنا من عبارة التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الأرض، وهذا محال في الأعراض؛ إذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاوٍ لأشياء حتى يترشح منه بعض ما فيه، فحركة الخاتم إذا[1] لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها منها؟ فلابد من تفهيمه، وإذا لم يكن هذا مفهومًا فقولكم إنه[2] مشاهد حماقة؛ إذ كونها حادثة معها[3] مشاهدة لا غير، فأما كونها متولدة منها فغير مشاهد[4]، وقولكم إنه لو كان بخلق الله تعالى لقدر على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء[5]، فهذا هوس يضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولدًا من الإرادة لقدر على أن يخلق الإرادة دون العلم أو العلم دون الإرادة، أو العلم دون الحياة، ولكن نقول: المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط غير معقول، والإرادة شرطها العلم، والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز، فإذا حرك الله اليد فلابد أن يشغل بها حيزًا في جوار

الفرق بين اللازم الشرطي واللازم بالتولد

=

(هـ) اختلاف المعتزلة في الموت المتولد من الجرح هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح؟ فنفاه قوم وأثبته آخرون (الموقف الخامس. المرصد السادس- المقصد الثاني: في التوليد وفروعه).

(١) في ح والطبعات: إذ.

(٢) أي: التولد.

(٣) أي كون حركة الخاتم حادثة مع حركة اليد.

(٤) فالمعية هي المشاهدة دون السببية والتولد.

(٥) يعني حركة اليد في الماء دون حركة الماء.

الحيز الذي كانت فيه، فما لم يفرغه كيف يشغله به؟ ففراغه شرط اشتغاله باليد؛ إذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء أو حركته لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال[1]، فكان خلو أحدهما شرطًا للآخر فتلازما فظن أن أحدهما متولد من الآخر وهو خطأ[2]، فأما اللازمات[3] التي ليست شرطًا فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم[4] لها، بل لزومه بحكم طرد العادة: كاحتراق القطن عند مجاورة النار، وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والمماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلًا عن البرودة؛ فإذًا ما يراه الخصم متولدًا قسمان:

أحدهما: شرط فلا يتصور فيه إلا الاقتران.

والثاني: ليس بشرط فيتصور فيه الافتراق[5] إذا خرقت العادات[6].

فإن قيل[7]: لم تدلوا على بطلان التولد ولكن أنكرتم فهمه وهو مفهوم، فإنا لا نريد به ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها أو

(١) وقدرته تعالى لا تتعلق بالمحال.

(٢) حيث إن التولد لا يكون إلا في الأجسام، وما هنا من حركة اليد وحركة الماء هو تلازم شرط ومشروط لا يجوز فيه الانفكاك.

(٣) ر: الملازمات.

(٤) في ح: لازم له، وفي الطبعات لازم لها.

(٥) في الطبعات: فيتصور فيه غير الاقتران والمثبت عن ح، ر.

(٦) في الطبعات: العادة.

(٧) في الطبعات: فإن قال قائل.

بخروجها من ذات البرودة، بل نعني به وجود موجود عقيب موجود وكونه موجودًا وحادثًا به، فالحادث نسميه متولدًا والذي به الحدوث نسميه مولدًا، وهذه التسمية[1] مفهومة فما الذي يدل على بطلانه؟

قلنا: إذا فسرتم[2] بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجدة[3]؛ فإنا إذا أحلنا أن نقول حصل مقدور بقدرة حادثة، فكيف لا تحيل الحصول بما ليس بقدرة، واستحالته راجعة إلى عموم تعلق القدرة، وأن خروجه عن القدرة مبطل لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للعجز والتمانع كما سبق؟

نعم، وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى، كقولهم إن النظر يولد العلم، وتذكره لا يولد تذكر العلم[4] إلى غير ذلك مما لا نطول[5] بذكره[6]، فلا معنى للإطناب فيما هو مستغنٍ عنه.

وقد عرفت من جملة هذا[7] أن الحادثات كلها، جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات- واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد

---

(١) ر: النسبة.
(٢) ر: أقررتم، وكذلك الطبعات، والمثبت عن: ح.
(٣) في الطبعات: موجودة وهو خطأ.
(٤) في الطبعات: لا يولده. هذا، والمعني: أنه إذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر، فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدًا منه بل مقدورًا مباشرًا بالقدرة الإلهية.
(٥) ح: نقص "لا".
(٦) انظر كثرة من هذه التفصيلات ونقضها في المواقف وشرحها من مبحث التوليد وفرعه.
(٧) يعني: من جملة هذا الكلام المتقدم.

باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة[1]، وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم.

* * *

(١) أي: القدرة الإلهية مباشرة.

الصفة الثانية

العلم

دليل علمه بذاته وبغيره

ندعي أن الله تعالى عالم[١] بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات؛ فإن الموجودات منقسمة إلى قديم وحادث، والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم[٢]، فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالمًا وصفاته إن ثبت أنه عالم بغيره، ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما يطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب، وذلك يدل على قدرته على ما سبق؛ فإن من رأى خطوطًا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالمًا بصنعة الكتابة كان سفيهًا في استرابته، فإذن قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره[٣].

---

(١) كونه تعالى عالمًا متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة عدا شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم (المواقف: مبحث علمه تعالى).

(٢) من الفرق المخالفة لأهل السنة من زعم أنه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالمًا بذاته، والدهرية يزعمون أنه تعالى لا يعلم نفسه؛ لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين (المواقف: مبحث علمه سبحانه).

(٣) أي من الموجودات حيث ذكر أن ما يطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المحكم وفعله المرتب مما يؤذن بأن ما ذكر هنا من دليل على عموم علمه لا يتناول المعدومات، ومهما يكن من أمر فنظم هذا الدليل منطقيًا هكذا: الله تعالى صاحب فعل متقن وخلق محكم، وكل من كان كذلك فهو عالم بخلقه وذاته.
أما الصغرى فنظرية، وطريق العلم بها النظر والتأمل في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء.
وأما الكبرى فضرورية وينبه على الشق الأول منها، أعني: كونه عالمًا بخلقه، بقوله: فإن من رأى خطوطًا ... إلخ.

=

فإن قيل فهل لمعلوماته نهاية؟

عدم تناهي معلوماته تعالى ودليله

قلنا: لا؛ فإن الموجودات في الحال وإن كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية، ويعلم الممكنات[1] التي ليست بموجودة أنه سيوجدها أو[2] لا يوجدها، فيعلم إذًا ما لا نهاية له بل لو أردنا أن نكثر على شيء واحد وجوهًا من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها.

فإنا نقول مثلًا ضعف الاثنين أربعة، وضعف الأربعة ثمانية، وضعف

=

وعلى الشق الثاني: أعني كونه عالمًا بذاته بما ذكر قبل من قوله: "ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم" هذا، وما ذكره الغزالي هنا هو أحد مسلكين للمتكلمين في الاستدلال على علمه تعالى، والمسلك الثاني: مآله الاستناد إلى كونه تعالى قادرًا مختارًا ونظمه هكذا: الله تعالى قادر مختار، وكل قادر مختار فهو عالم؛ حيث لا يتصور القصد والاختيار إلا مع العلم.

والمحققون من المتكلمين على أن الاستناد إلى كونه قادرًا مختارًا في إثبات العلم، أوكد وأوثق من طريق الإحكام والإتقان.

وللحكماء مسلكان أيضًا في استدلالهم على علمه تعالى:

الأول: أنه تعالى مجرد؛ وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات.

الثاني: أنه مبدأ لما سواه، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (انظر المواقف: مبحث علمه تعالى)

أما طريقة القرآن الكريم في الاستدلال على علمه سبحانه فتئول في نظري إلى الاستناد إلى إتقان فعله تعالى وإحكامه، قال سبحانه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك آية: ١٤] والخلق معناه التقدير، وحاصله الإتقان والإحكام.

(١) ح: أن الممكنات.

(٢) ح: أم.

الثمانية ستة عشر، وهكذا نضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهى، والإنسان لا يعلم من مراتبها إلا ما يقدره بذهنه، وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى؛ فإذن معرفة أضعاف أضعاف الاثنين، وهو عدد واحد، يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد، فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات؟ وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات.

* * *

الصفة الثالثة

الحياة

ندعي أنه تعالى حي[١] وهو معلوم بالضرورة[٢]، ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالمًا قادرًا، فإن كون العالم القادر حيًّا ضروري إذ لا نعني بالحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره، والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف يكون حيًّا؟ وهذا واضح والنظر في صفة الحياة مما[٣] لا يطول.

* * *

(١) أقول: حياته تعالى - كذاته وبقية صفاته من العلم والقدرة ... إلخ - لا تماثل في شيء تلك الحياة المعروفة لنا الثابتة للأحياء من الموجودات حيث إنه لا مشاركة بينه ﷻ وبين أحد من مخلوقاته في الذات أو في الصفات إلا في مجرد الاسم فقط، فهو سبحانه مخالف بالحقيقة في ذاته وصفاته لسائر الذوات والصفات.

فالحياة في حقنا إما عبارة عن اعتدال المزاج، وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال، ولا تتصور الحياة بشيء من هذه المعاني في حقه سبحانه، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى آية: ١١].

ومن أجل ذلك فقد ذهب الحكماء وأبو الحسين البصري من المعتزلة - كما ينقل صاحب المواقف - إلى أن الحياة في حقه تعالى هي كونه يصح أن يعلم ويقدر، وقال الجمهور من أهل السنة والمعتزلة: إنها صفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة، (المواقف: مبحث حياته تعالى).

(٢) أي لمن اعترف بكونه تعالى عالمًا قادرًا.

(٣) ر نقص: مما.

الصفة الرابعة

الإرادة

ندعي أن الله تعالى مريد لأفعاله، وبرهانه أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح، ولا تكفي ذاته للترجيح؛ لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة فما الذي خصص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال؟

وكذلك القدرة لا تكفي فيه؛ إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة.

وكذلك العلم لا يكفي(١) خلافًا للكعبي حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة(٢) لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر

---

(١) وبناء على ذلك فالإرادة عند أهل السنة والجمهور من معتزلة البصرة صفة مغايرة للعلم والقدرة، ومغايرة بالأولى للذات الأقدس توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع (المواقف: مبحث الإرادة).

(٢) في ح: خلافًا للمعتزلة حيث اكتفوا بالعلم عن الإرادة.

والمراد بالمعتزلة هنا: أبو الحسين وجماعة من رؤسائهم كالنظّام والجاحظ والبلخي ومحمود الخوارزمي، أما الجبائيان وعبدالجبار ومن تابعهم فلم يكتفوا بالعلم عن الإرادة بل أثبتوا له صفة الإرادة إلا أنهم قالوا إنها حادثة لا في محل أو قائمة بذاتها (انظر المواقف):

ومهما يكن من أمر فالإرادة عند الكعبي كما في المواقف هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة، وفي فعل غيره الأمر به، هذا، وما نسبه الغزالي وصاحب المواقف إلى الكعبي من اكتفائه بالعلم عن الإرادة أو تفسيره الإرادة بالعلم مخالف لما في أبكار الأفكار للآمدي من أن إرادته تعالى لفعله خلقه إياه وإيجاده له وليس علمه به، وذلك حيث يقول: "وأما النَّظَّام والكعبي والبلخي فإنهم قالوا إن وصف الله تعالى بالإرادة شرعًا فليس

فيه ولا يغيره[(١)]. فإن كان الشيء ممكنًا في نفسه مساويًا للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل أحد الممكنين مرجحًا على الآخر، بل نعقل الممكنين ونعقل تساويهما، والله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكنًا، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساويًا له في الإمكان؛ لأن هذه

=

معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها، وإن أضيف إلى أفعال العباد فالمراد أنه تعالى أمر بها، ولعل هناك نقلين عن الكعبي في هذه المسألة".

والتحقيق أنه لا خلاف بين النقلين ما دام أن علمه بما في الفعل من صلاح ونفع يستوجب خلقه له وإيجاد إياه بناء على مذهب الاعتزال في وجوب الصلاح والأصلح، والكعبي معتزلي كبير اسمه عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي، ويقال لمتبعيه الكعبية، أخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط وأقام ببغداد مدة طويلة ثم عاد إلى بلخ وتوفي بها في شعبان سنة ٣١٩هـ/ ٩٣١م، من آثاره: المقالات، تفسير كبير في اثني عشر مجلدًا، وكتب في علم الكلام منها: أوائل الأدلة في أصول الدين (انظر معجم المؤلفين لكحالة ١/ ٣١، تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٣، ط السعادة وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٢٤٨، ٢٤٩ تحقيق الأستاذ الشيخ محيي الدين عبدالحميد، الفرق بين الفرق ص ١٦٥-١٦٧ ط المعارف، وانظر حاشية عبدالحكيم على المواقف- مبحث الإرادة- في أن أبا القاسم البلخي هو صاحبنا المعروف بأبي القاسم الكعبي أو غيره).

(١) قد يقال: إنه ليس كل علم تابع للمعلوم غير مؤثر فيه بل ذلك في العلم الانفعال، وأما العلم الفعلي فليس تابعًا للمعلوم وهو مؤثر في الوقوع، فيجوز أن يكون العلم بما في الشيء من مصلحة مرجحًا ومؤثرًا في الوقوع، وقد يجاب عن ذلك بأن العلم بما في الشيء من مصلحة لا يصلح أن يكون مرجحًا إلا إذا قلنا بوجوب الأصلح على الله تعالى.

الإمكانات متساوية، فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه، فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الإرادة به، فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقًا به تابعًا له غير مؤثر فيه، ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة لاكتفي به عن القدرة، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا حتى لا نحتاج إلى الإرادة؛ إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال.

فإن قيل: وهذا ينقلب عليكم في نفس الإرادة، فإن القدرة كما لا تناسب أحد الضدين فالإرادة القديمة أيضًا لا تتعين لأحد الضدين، فاختصاصها بأحد الضدين ينبغي أن يكون بمخصص ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية، إذ يقال[1] الذات لا تكفي للحدوث، إذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلابد من قدرة[2].

والقدرة لا تكفي إذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة إلى جواز تعلق القدرة به على وتيرة واحدة، فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج إلى الإرادة؟ فيقال: والإرادة لا تكفي، فإن الإرادة القديمة عامة التعلق كالقدرة، فنسبتها إلى الأوقات واحدة ونسبتها إلى الضدين واحدة، فإن وقوع[3] الحركة مثلًا بدلًا عن السكون لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون. فيقال: وهل كان يمكن أن تتعلق بالسكون؟

---

(١) هذا لبيان أن اختصاص الإرادة بأحد الضدين مؤد إلى التسلسل.

(٢) في بعض الطبعات: القدرة، والمثبت عن ر، ح.

(٣) ح والطبعات: وقع.

فإن قيل: لا، فهو محال[(١)]؛ وإن قيل: نعم، فهما متساويان؛ أعني الحركة والسكون في مناسبة الإرادة القديمة فما الذي أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج إلى مخصص ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ويتسلسل إلى غير نهاية؟

قلنا: هذا سؤال حير عقول الفرق[(٢)] ولم يوفق للحق إلا أهل السنة، فالناس فيه أربع فرق:

مذهب الفلاسفة: أن العالم وجد بذاته فهو قديم

قائل يقول: إن العالم وجد بذات الله سبحانه وتعالى وأنه ليس للذات صفة زائدة ألبتة، ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديمًا وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة ونسبة النور إلى الشمس والظل إلى الشخص؛ وهؤلاء هم الفلاسفة.

مذهب المعتزلة: العالم حادث بإرادة حادثة لا في محل

وقائل يقول: إن العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة حدثت له لا في محل فاقتضت حدوث العالم، وهؤلاء هم المعتزلة[(٣)].

وقائل يقول: حدث بإرادة حادثة حدثت في ذاته، وهؤلاء هم القائلون

---

(١) حيث إن الإرادة القديمة عامة التعلق مناسبة لكل ممكن، وإلا لما كان سبحانه تام الإرادة.

(٢) في بعض الطبعات: "هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق" بزيادة: غير معقول.

(٣) فذلك النظام حسب مذهب الفلاسفة – الذي عليه العالم والخير الموجود في الكل من حيث إنه يعقله وأنه كيف يكون هو مستفيض كائن موجود، وهو أيضًا تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد، فقد استبان أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له (انظر الجانب الإلهي ص ٥٤٣-٥٤٥)

بكونه محلًا للحوادث.

وقائل يقول: حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الإرادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث إرادة ومن غير تغير صفة القديم.

فانظر إلى الفرق وانسب مقام كل واحد إلى الآخر[١]، فإنه لا ينفك فريق عن إشكال لا يمكن حله إلا إشكال أهل السنة فإنه سريع[٢] الانحلال.

أما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم، وهو محال؛ لأن الفعل يستحيل أن يكون قديمًا[٣]؛ إذ معنى كونه فعلًا أنه لم يكن ثم كان، فإن كان موجودًا مع الله أبدًا كيف يكون فعلًا؟

بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق، وهو محال من وجوه، ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال وهو أن الإرادة[٤] لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده، مع تساوي نسب الأوقات إلى الإرادة؟ فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات؛ إذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص، وكانت نقائضها ممكنة في العقل، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض، ومن أعظم ما

---

(١) يعني: الجبائيين وعبدالجبار ومن تابعهم كما أوضحنا آنفًا.

(٢) ح: سهل

(٣) ذاك لو قالوا إن نسبة العالم إليه تعالى نسبة الفعل للفاعل وليس كنسبة المعلول إلى علته على ما هو المشهور عنهم وإلا كان قديمًا معه كالنور مع الشمس، والظل مع الشخص وحركة الخاتم مع حركة الإصبع.

(٤) ر: الذات، ويأباه السياق.

يلزمهم فيه، ولا عذر لهم عنه أمران أوردناهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنهما ألبتة:

أحدهما: أن حركات الأفلاك بعضها مشرقية أي من الشرق إلى الغرب[1]، وبعضها مغربية أي من مغرب الشمس إلى المشرق، وكان عكس ذلك في الإمكان مساويًا له؛ إذ الجهات في الحركات[2] متساوية، فكيف لزم من الذات القديمة[3] أو من ذوات الأفلاك[4] وهي قديمة

(١) في الطبعات: من المشرق إلى المغرب.

(٢) في الطبعات: الحركة.

(٣) يعني – بلسان الفلسفة حيث كان الحديث معهم – المحرك الأول المعشوق لجميع الأفلاك، وهو العقل الأول من سلسلة عقول الأفلاك والناشئ مباشرة عن الواجب بذاته.

(٤) أظنه يعني "نفس" الفلك أو "عقله" حيث كان لكل فلك (أعني جرمه) نفس، هي صورة هذا الفلك والمحركة له تحريكًا مباشرًا؛ وعقل مفارق لجرمه محرك له تحريكًا غير مباشر حيث كان معشوقًا له والغاية التي تنجذب نحوها نفس الفلك.

هذا، وفي بعض الطبعات " دورات الأفلاك " وهو تحريف ظاهر والصحيح ما أثبته، وفي ح، ر " ذوات الملائكة ".

و(الأفلاك) في الاصطلاح الفلسفي هي (الملائكة) في لسان الشرع، سواء في الطبيعة أو المهمة والغاية فلا فرق بين التعبيرين، ففي رسالة الحدود لابن سينا يقول في حد الملك: وهو جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي غير مائت، وهو واسطة بين الباري ﷻ والأجسام الأرضية، فمنه عقلي، ومنه نفسي، ومنه جسمي (رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا ص ٨٩).

ويقول في رسالة إثبات النبوة: " ثم بينوا (يعني الحكماء المتشرعون) أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر؛ وقد ذاع في الشرع أن الملائكة أحياء قطعًا، لا يموتون كالإنسان الذي يموت، فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة =

عندهم أن تعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه؟ وهذا لا جواب عنه [١].

الثاني أن الفلك الأقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين

=

لا تموت، والحي الناطق غير الميت يسمى ملكًا؛ فالأفلاك تسمى ملائكة" (رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١٢٨).

(١) يعني الجواب السديد وإلا فللفلاسفة جوابهم عن هذا السؤال. فابن سينا في محاولته التعليل لعدم الاكتفاء بالعقل المفارق لكل فلك في تحريكه مباشرة دون حاجة إلى مصدر آخر يناط به هذا التحريك المباشر يسمى النفس – يجيب عن هذا السؤال فيقول: " إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته (أي جرم الفلك) القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات ألبتة؛ لأن الحركة إن كانت عن إرادة متجددة جزئية، فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى كل شطر من هذه الحركة نسبة واحدة فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه ... " إلخ (النجاة ص ٢٥٩-٢٦٠). فشأن العقل المفارق كلي ثابت، فإرادته لذلك كلية وتصوره كلي، ونسبة الأشطار المختلفة للحركة الصادرة عنه واحدة، ولما كان لكل فلك في حركته اتجاه خاص به وجب أن يكون محركه المباشر ذا طابع جزئي وأن يكون تحريكه في اتجاه معين فحسب... وصاحب هذه الخصائص هو ما يعرف بنفس الفلك (انظر الجانب الإلهي ص ٤٧٩ - د/ البهي).

وأنت خبير بسقم هذا التعليل فإسناد الفلاسفة اختلاف الأشطار في حركات الأفلاك إلى "نفس" الفلك غير مجدٍ في ملتي في سداد الجواب ما كانت حركات جرم الفلك نحو معشوقة دائرية ليست مستقيمة؛ إذ يقال من جانب المتكلمين: لم أرادت نفس كل فلك فلك – مهما كانت إرادتها وتصوراتها متجددة وجزئية – في تحريكها لجرمه الحركة المشرقية مثلًا دون المغربية مع تساويهما تجاه المعشوق حيث كانت الحركة دائرية ؟

شمالي وجنوبي، والقطبان عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها، والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من القطبين[(١)] واحد.

فنقول: جرم الفلك الأقصى أجزاؤه متناسبة متساوية[(٢)]، وما من نقطة إلا ويتصور أن تكون قطبًا. فما الذي أوجب تعين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم[(٣)]؟ فلابد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك إلا الإرادة، وقد استوفينا تحقيق الإلزامين في كتاب التهافت.

مذهب المعتزلة في الإرادة وإبطاله

وأما المعتزلة فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين[(٤)]:

أحدهما: كون الباري تعالى مريدًا بإرادة حادثة لا في محل[(٥)]، وإذا لم

(١) في ح والطبعات: النقطتين

(٢) في ر والطبعات (جرم الفلك الأقصى متشابه) والمثبت عن: ح .

(٣) بناء على مذهبهم في نفي الجزء الذي لا يتجزأ.

(٤) بل هناك أمر ثالث في الشناعة والبطلان وهو كون الإرادة وهي من المعاني قائمة بذاتها رغم ما هو مقرر في العقل الأول من ضرورة احتياج المعنى للمحل.

(٥) أقول: وهي من صفات الفعل عندهم متغيرة بتغير المرادات ولم يشذ عن قولهم هذا إلا ما عزي إلى بشر بن المعتمر من قوله: إن إرادة الله على وجهين: صفة ذات وصفة فعل تتعلق بالخلق والمحدثات (المقالات للأشعري ١/ ٢٤٤، والملل والنحل)، وقد كان أبو الهذيل العلاف هو أول المعتزلة القائلين: إن إرادته تعالى حادثة لا في محل بعد أن أجازه جعفر بن حرب (المغنى لعبدالجبار ٦/ ٤ والمقالات للأشعري ١/ ٢٤٤) ومما ساق المعتزلة إلى مقالتهم هذه: أن الإرادة لو كانت قديمة لكانت مثلًا لله تعالى لأن القدم صفة النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، والحق سبحانه =

تكن الإرادة قائمة به فقول القائل إنه مريد بها هجر من الكلام، كقوله إنه مريد بإرادة قائمة بغيره.

إلزام المعتزلة بما يبطل مذهبهم في الإرادة

والثاني[١]: أن الإرادة لم حدثت في هذا الوقت على الخصوص؟ فإن كانت بإرادة أخرى فالسؤال في الإرادة الأخرى لازم ويتسلسل إلى غير نهاية، وإن كان لا بإرادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بإرادة، فإن افتقار الحادث إلى الإرادة لجوازه لا لكونه جسمًا أو سماء[٢]، أو إرادة أو علمًا. والحادثات في هذا متساوية، ثم لم يتخلصوا من الإشكال إذ قد[٣] يقال لهم[٤]: لم حدثت الإرادة في هذا الوقت على الخصوص ولم حدثت الحركة[٥] دون إرادة السكون؟ فإن عندهم يحدث لكل حادث

=

ليس كمثله شيء، وإذا كانت حادثة فإنه لا يمكن حدوثها في ذاته تعالى وإلا كان محلًّا للحوادث المقتضي لكونه محدثًا، وقد ثبت قدمه، ولا يجوز أيضًا حصولها في محل آخر؛ لأن المعنى القائم بالمحل يرجع حكمه إلى ذلك المحل فبقي أن يحدثها الله لا في محل بضرورة التقسيم الملزم (انظر الملل والنحل، ونهاية الإقدام).

هذا، وأما معتزلة البصرة كما يقول المولى حسن جلبي فذاهبون إلى أنه تعالى مريد بإرادة حادثة في ذاته (حاشية المواقف: مبحث الإرادة).

(١) إبطال لمذهب المعتزلة في الإرادة على طريقة الإلزام وهو الترديد بين شيئين أو أكثر مما يتورط معه الخصم في حيرة تضطره إلى الاعتراف بمذهب مخالفه.

(٢) في ح والطبعات: اسمًا، والمثبت عن: ر. هذا، وقوله (جسمًا أو سماء) يعني عنصريًّا أو فلكيًّا.

(٣) ح والطبعات نقص: قد.

(٤) ر نقص: لهم.

(٥) يعني: إرادة الحركة.

إرادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث إرادة تتعلق بضدها[١]؟

وأما الذين ذهبوا إلى حدوث الإرادة في ذاته تعالى[٢].

فقد دفعوا أحد الإشكالين وهو كونه مريدًا بإرادة في غير ذاته ولكن زادوا إشكالًا آخر وهو كونه محلًّا للحوادث، وذلك يوجب حدوثه. ثم قد بقيت عليهم بقية الإشكال ولم يتخلصوا من السؤال.

وأما أهل الحق فإنهم قالوا إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن أضدادها المماثلة لها، وقول القائل إنه لم تعلقت بها وأضدادها مثلها في الإمكان؟ سؤال خطأ؛ فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله.

فقول القائل: لم ميزت الإرادة الشيء عن مثله؟ كقوله: لم أوجب العلم انكشاف المعلوم؟ فيقال: لا معنى للعلم إلا ما أوجب انكشاف المعلوم، فقول القائل: لم أوجب الانكشاف، كقوله: لم كان العلم علمًا، ولم كان الممكن ممكنًا، والواجب واجبًا، وهو محال؛ لأن العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات[٣]، فكذا الإرادة حقيقتها تمييز الشيء عن مثله.

فقول القائل لم ميزت الشيء عن مثله كقوله[٤]: لم كانت الإرادة إرادة والقدرة قدرة؟ وهو محال، وكل فريق مضطر إلى إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك إلا الإرادة، فكان أقوم الفرق قيلًا وأهداهم

---

(١) يعني: بضد الحركة، وفي الطبعات: (بضده) أي بضد ذلك الحادث.

(٢) هم الكرامية.

(٣) بناء على القول بأن الماهيات غير مجعولة (انظر الموقف الثاني – المرصد الأول من المواقف للإيجي).

(٤) ح: كقولهم.

سبيلًا من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة، بل قال هي قديمة متعلقة بالإحداث في وقت مخصوص، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك، وهذا[(١)] مما لا يستغني عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم[(٢)] هذا السؤال.

عموم تعلق الإرادة ودليله

والآن فكما[(٣)] تمهد القول في أصل الإرادة فاعلم أنها[(٤)] متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث إنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته[(٥)]، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصصها به، فكل مقدور مراد[(٦)]، وكل حادث مقدور، فكل[(٧)] حادث مراد، والشر والكفر والمعصية حوادث، فهي إذًا لا محالة مرادة. فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[(٨)]، فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد أهل السنة أجمعين

---

(١) ح: فهذا.

(٢) ح، ر: تسلسل لزوم، والمثبت عن بعض الطبعات.

(٣) ح: فقد.

(٤) ح: بأنها.

(٥) بناء على ما سبق من عموم تعلق القدرة.

(٦) قوله: (فكل مقدور مراد) حاصل القضية السابقة القائلة: (وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى ...) إلخ.
ثم إن قوله: (كل مقدور مراد، وكل حادث مقدور) قياس من الشكل الأول في إطار ما درج عليه الغزالي - هنا - من إتيانه كبرى القياس أولًا وصغراه ثانيًا ونظمه منطقيًّا هكذا: كل حادث مقدور، وكل مقدور مراد، فكل حادث مراد.

(٧) ر: وكل.

(٨) يذكر صاحب المواقف: إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ويقول=

وقد قامت عليه البراهين.

مذهب المعتزلة عدم تعلق الإرادة بالشرور ورده

وأما المعتزلة فإنهم يقولون إن المعاصي كلها والشرور حادثة بغير إرادته، بل هو كاره لها. ومعلوم أن أكثر ما يجري في العالم المعاصي فإذًا ما يكرهه أكثر مما يريده فهو إلى العجز والقصور أقرب بزعمهم، تعالى رب العالمين عما يقول الظالمون[(١)] علوًّا كبيرًا.

فإن قيل: فكيف يأمر بما لا يريد؟ وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقبيح ومريد القبيح سفيه؟ قلنا: إذا كشفنا عن حقيقة (الأمر) وبينا أنه مباين للإرادة وكشفنا عن القبيح[(٢)] والحسن وبينا أن ذلك يرجع إلى موافقة الأغراض ومخالفتها، وهو سبحانه منزه عن الأغراض اندفعت هذه[(٣)] الإشكالات وسيأتي ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

* * *

السيد الشريف في شرحه: فإن هذا مروي عن النبي ﷺ وقد تلقته الأمة بالقبول.

(١) ر: عن قول الظالمين.

(٢) ر: القبح.

(٣) ر: نقص: فهذه.

الصفة الخامسة والسادسة

السمع والبصر

الدليل السمعي على كونه سميعًا بصيرًا

ندعي أن صانع العالم سميع بصير[(١)]، ويدل[(٢)] عليه الشرع والعقل[(٣)]. أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى آية: ١١][(٤)] وكقول إبراهيم عليه السلام فيما أخبر الله عنه بقوله[(٥)]: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [سورة مريم آية: ٤٢]. ونعلم أن الدليل غير منقلب عليه في معبوده وأنه كان يعبد سميعًا بصيرًا وإلا يشاركه في الإلزام.

---

(١) ذلك بما أجمع عليه المسلمون.

(٢) مذهب بعضٍ أن ذلك مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ فلا حاجة إلى الاستدلال عليه (المواقف مبحث كونه تعالى سميعًا بصيرًا).

(٣) وإنما استدل هنا بالشرع والعقل مع اقتصاره فيما سبق من وجوده تعالى وقدرته وعلمه وحياته وإرادته – على الدليل العقلي فقط – حيث كان ذلك من عقود التوحيد التي يتوقف ثبوت المعجزة عليها، فلو استدل عليها بالسمع لزم الدور، أما السمع والبصر فهما من عقود التوحيد التي يصح الاستدلال عليها بالسمع والعقل وهي كما يقول المتكلمون: ما ليس بوقوع جائزٍ ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليها (السنوسية مبحث الوحدانية). فوقوع الجائز لا يستدل عليه إلا بالشرع أي السمع وما يتوقف عليه ثبوت المعجزة لا يستدل عليه بالعقل.

(٤) سورة الشورى من الآية: ١١، وليس في القرآن الكريم ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى آية: ١١] غير هذا.

(٥) ح، والطبعات نقص: (فيما أخبر الله عنه بقوله).

فإن قيل: إنما أريد به العلم[(١)]. قلنا: إنما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام إذا كان يستحيل تقريرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعًا بصيرًا، بل يجب أن يكون كذلك، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع[(٢)] من القرآن.

فإن قيل: وجه استحالته أنه إن كان سمعه وبصره حادثين[(٣)] كان محلًّا للحوادث، وهو محال[(٤)]، وإن كانا قديمين،[(٥)] فكيف يسمع صوتًا معدومًا؟ وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى؟

قلنا: هذا السؤال يصدر من معتزلي أو فلسفي.

الرد على المعتزلي إنكاره السمع والبصر

أما المعتزلي فدفعه هَيِّنٌ، فإنه سلم أنه يعلم الحادثات، فنقول: يعلم الله الآن أن العالم كان موجودًا قبل هذا، فكيف علم في الأزل أنه يكون موجودًا وهو بعد لم يكن موجودًا؟ فإن جاز إثبات صفة تكون عند وجود العالم علمًا بأنه كائن، وقبله بأنه سيكون وبعده بأنه كان، وهو لا يتغير عبر

---

(١) قال ذلك الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة (الشريف على المواقف مبحث السمع والبصر).

(٢) قد يعتبر ذلك بمثابة ضم الاستدلال بالإجماع إلى ما ذكره أولًا رحمه الله من أن دليل كونه تعالى سميعًا بصيرًا هو الشرع والعقل، وصاحب المواقف بعد أن نقد ما ساقه من احتجاج بعضٍ بالعقل على كونه تعالى سميعًا بصيرًا قال: " فليعول عليه – أي على الإجماع – في هذه المسألة ابتداء"، وفي المحصل للرازي: " اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير" فهو أيضًا يعول على الإجماع. (المواقف وشرح السيد مبحث أنه تعالى سميع بصير).

(٣) في ح، ر: حادثًا، والمناسب للسياق ما أثبتناه عن الطبعات.

(٤) يعني: عند أهل السنة وكذلك الجمهور من المعتزلة.

(٥) ح، ر: قديمًا.

الرد على النسفي في إنكاره السمع والبصر

عنه بالعلم والعالمية، جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية. وإن صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالمًا بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي والحال والمستقبل،[١] فسبيلنا أن ننقل معه[٢] الكلام إلى العلم، ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره، ثم إذا ثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر.

الدليل العقلي على كونه سميعًا بصيرًا

وأما المسلك العقلي، فهو أن نقول: معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع[٣] أكمل ممن لا يسمع، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا يثبت للخالق.

فهذان أصلان يوجبان الإقرار بصحة دعوانا، ففي أيهما النزاع؟ فإن قيل: النزاع في قولكم واجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق.

قلنا: هذا مما يجب الإقرار به شرعًا وعقلًا، والأمة والعقلاء مجمعون عليه، فلا يصدر هذا السؤال من معتقد. ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو أعلى وأشرف منه، فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه إن كان يفهم ما يقوله! ولهذا لا نرى عاقلًا

---

(١) أي منكر لكونه تعالى عالِمًا بالجزيئات.

(٢) ح، والطبعات نقص: معه.

(٣) ح، والطبعات نقص: والسميع والمثبت عن: ر، هذا وتقدير الكلام أن البصير والسميع أكمل من غير البصير والسميع، ووحد أفعل التفضيل (أكمل) مع أنه خبر في الأصل عن أمرين: البصير والسميع، حيث كانت تلك لغة العرب يقول ابن مالك:

وَأَفْعَلَ التَّفْضِيلِ صِلْهُ أَبَدَا تَقْدِيرًا أَوْ لَفْظًا بِمِنْ إِنْ جُرِّدَا
وَإِنْ لِمَنْكُورٍ يُضَفْ أَوْ جُرِّدَا أُلْزِمَ تَذْكِيرًا وَأَنْ يُوَحَّدَا

يعتقد هذا الاعتقاد.

فإن قيل: النزاع في الأصل الثاني، وهو قولكم: إن البصير والسميع أكمل وإن السمع والبصر كمال.

قلنا: هذا أيضًا مدرك ببديهة العقل، فإن العلم كمال والسمع والبصر كمال ثانٍ للعلم، فإنا بينا أنه[١] نوع[٢] استكمال للعلم والتخيل، ومن علم شيئًا ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال، فكيف يقال إن ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق؟! أو يقال إن ذلك ليس بكمال؟، فإن لم يكن كمالًا فهو نقص أو لا هو نقص، أو لا هو نقص ولا هو كمال، وجميع هذه الأقسام محال، فظهر أن الحق ما ذكرناه[٣].

التحقيق في إثبات الشم والذوق واللمس لله تعالى

فإن قيل: هذا يلزمكم في الإدراك الحاصل بالشم والذوق واللمس؛ لأن فقدها نقصان ووجودها كمال في الإدراك، فليس كمال علم من علم

(١) أي المذكور من السمع والبصر.
(٢) الطبعات نقص: نوع.
(٣) نظم هذا الدليل منطقيًا:
السمع والبصر كمال ثابت للمخلوق، وكل كمال ثابت للمخلوق يجب ثبوته بالأولى للخالق، أما الصغرى فمدركة بالبديهة، وأما الكبرى فهي كما يقول الغزالي: مما يجب الإقرار به شرعًا وعقلًا، والأمة والعقلاء مجمعون عليه، هذا وقد يقال في نقد هذا المذهب العقلي: إنه قد يكون السمع والبصر كمال في حق المخلوق المشاهد لا في حق الخالق، فهو من قياس الغائب على الشاهد، فلا محل إذًا لقوله: ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو أعلى وأشرف منه، فقد انخلع عن غريزة البشرية... إلخ.
ويقال أيضًا على قوله: (ومن علم شيئًا ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال... إلخ) إن ذلك في العلم الحادث الناقص، أما علمه تعالى المعرف بالانكشاف التام دون سبق خفاء فلا يقال فيه ذلك.

الرائحة ككمال علم من أدرك بالشم، وكذلك بالذوق فأين العلم بالطعوم من إدراكها بالذوق؟

والجواب: أن المحققين من أهل الحق صرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر، والعلم بالقدر[(١)] الذي هو كمال في الإدراك دون الأسباب التي هي مقترنة بها في العادة من المماسة والملاقاة، فإن ذلك محال على الله تعالى، كما جوزوا إدراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر، وفي طرد هذا القياس[(٢)] دفع هذا السؤال[(٣)] ولا مانع منه،[(٤)] ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العلم والسمع والبصر لم[(٥)] يمكن لنا إطلاق غيره، وأما ما هو نقصان في الإدراك[(٦)] فلا يجوز في حقه تعالى ألبتة.

الكلام في التلذذ والتألم بالنسبة لله

فإن قيل: يجر هذا إلى إثبات التلذذ والتألم[(٧)] فالخدر الذي لا يتألم

---

(١) الطبعات، نقص: بالقدر.
(٢) هو ما سبق مما نظمناه بقولنا: السمع والبصر كمال ثابت للمخلوق، وكل كمال ثابت للمخلوق يجب ثبوته بالأولى للخالق فيقال في طرده هنا.
الشم والذوق واللمس كمال في الإدراك ثابت للمخلوق، وكل كمال ثابت للمخلوق يجب بالأولى للخالق هذا، وقد عرفت ما فيه.
(٣) وهو المعبر عنه بقوله: "فإن قيل هذا يلزمكم في الإدراك الحاصل بالشم والذوق واللمس..." إلخ.
(٤) أي ولا مانع من طرد هذا القياس في إثبات الشم والذوق واللمس، هذا وفي ح: ولا مانع عنه.
(٥) ح والطبعات: فلم.
(٦) يعني من الأسباب المقارنة للأدراك عادة من المماسة والملاقاة مما هو محال في حقه تعالى لاستلزامه الجسمية.
(٧) أي الجسميين: بشهادة قوله بعد: فالخدر الذي لا يتألم بالضرب. هذا وقد عقد الإمام الرازي الفصل السادس عشر في الكتاب الثاني من المطالب

بالضرب ناقص، والعنين الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص، وكذا فساد الشهوة نقصان، فينبغي أن تثبت في حقه شهوة، قلنا: هذه الأمور تدل على الحدوث وهي في أنفسها إذا بحث عنها نقصانات، وهي محوجة[(١)] إلى أمور توجب الحدوث[(٢)].

فالألم نقصان[(٣)] ثم هو محوج إلى سبب هو ضرب،[(٤)] والضرب مماسة تجري بين

العالية في بيان أن الألم واللذة محالان على الله تعالى، فقال: أما الألم – يعني بقسميه الجسمي والعقلي – فقد أطبقوا – أي المتكلمون والفلاسفة – على أنه محال في حقه تعالى، وأما اللذة فقسمان: لذة جسمانية ولذة روحانية، أما اللذة الجسمانية فقد أطبقوا على أنها محال على الله وساق أدلة القوم على امتناع الألم واللذة الجسمانية على الله تعالى ثم قال: وأما اللذات العقلية مثل الالتذاذ بحصول صفات الكمال والجلال له، فهذا النوع من الالتذاذ قد أطبقت الفلاسفة على إثباته في حق الله تعالى، والمتكلمون أطبقوا على إنكاره.

(١) ح، ر: وتحوج.

(٢) المذكور هنا في نفي الالتذاذ والتألم عنه تعالى أمور ثلاثة، دلل الغزالي على الأخيرين وهما: أنهما نقصانات، ومحوجة إلى أمور توجب الحدوث وترك الأمر الأول وهو دلالة هذه الأمور على الحدوث، وقد يمكن التدليل عليه في إطار ما ذكره إمامنا الرازي من أن اللذة عبارة عن إدراك الملائم، والألم عبارة عن إدراك المنافي، وإدراك الملائم والمنافي مشروط بحصول الملائم والمنافي، وحصول الملائم والمنافي مشروط بكون الذات قابلة للزيادة والنقصان، أقول: وذلك إنما يعقل في حق الجسم وكل جسم حادث لا محالة.

(٣) أي: ظاهر غير محتاج إلى بيان.

(٤) يعني: مثلًا، وإلا فقد يكون سبب الألم اعتلال البدن واضطراب أخلاطه وتعفنها.

الأجسام.

واللذة ترجع إلى زوال الألم إذا حققت أو ترجع إلى درك ما هو محتاج إليه ومشتاق إليه، والشوق والحاجة نقصان، والموقوف على النقصان ناقص[(١)].

ومعنى الشهوة طلب الشيء الملائم ولا طلب إلا عند فقد المطلوب ولا لذة إلا عند نيل ما ليس بموجود، وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون بطلبه مشتهيًا وبنيله ملتذًّا، فلم تتصور هذه الأمور في حقه تعالى، وإذا قيل:[(٢)] إن فقد التألم والإحساس بالضرب نقصان في حق الخدر، وأن إدراكه كمال، وأن سقوط الشهوة نقصان[(٣)] وثبوتها كمال أريد به[(٤)] أنه كمال بالإضافة إلى ضده[(٥)] الذي هو مهلك[(٦)] في حقه، فصار كمالًا بالإضافة إلى الهلاك؛ لأن النقصان خير من الهلاك فهو إذًا ليس كمالًا في ذاته بخلاف العلم وهذه الإدراكات.

* * *

---

(١) أي: فكون اللذة نقصانًا مما يحتاج إلى بيان.

(٢) قول على قول: إن الألم واللذة نقصان لا كمال.

(٣) ر، والطبعات: وأن سقوط الشهوة من معدته نقصان.

(٤) (به) أي: بالكمال المثبت للتألم والشهوة.

(٥) أي وليس كمالًا في ذاته من حيث ما ثبت من نقصان التألم بالبداهة ونقصان التلذذ بالدليل.

(٦) مهلك بفتح اللام: وفي ح: مستهلك.

الصفة السابعة: الكلام

خطأ إثبات الكلام بالإجماع وبقول الرسول وتحقيقنا

ندعي أن صانع العالم متكلم كما أجمع(١) عليه المسلمون، واعلم أن من أراد إثبات الكلام بأن العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهي "وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند إلى صفة واجبة في الخالق، فهو(٢) شطط" إذ يقال له: إن أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فمسلم(٣).

وإن أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع(٤) مسلمًا في نفس الدليل(٥) وهو غير مسلم، ومن أراد إثبات الكلام

(١) يعني: إجماعهم على أنه تعالى متصف بالكلام أعم من أن يكون ذلك الكلام معنى قائمًا بذاته تعالى قديمًا كما هو مذهب أهل السنة، أو حادثًا في مذهب الكرامية، أو معنى حادثًا غير قائم به تعالى بخلقه المولى في جسم كالشجرة عند المعتزلة أو في أذن الأنبياء – دون أن يكون لذلك وجود في الخارج – عند الفلاسفة.

(٢) جواب (أن) في قوله: أن من أراد إثبات الكلام، والمعنى فإرادته شطط أو فعمله شطط.

(٣) أي: فالدليل مسلم، لكنه يثبت الكلام للخلق الجائز كونهم آمرين ناهين وليس للخالق، فلا يتم التقريب.

(٤) هي دعوى: الله متكلم أي آمر ناهٍ.

(٥) هو في إطار هذا الاستدلال المذكور آنفًا: الله تعالى آمر ناهٍ لما يقضي به العقل من جواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهي، حيث كان سبحانه هو الآمر الناهي، وكل من كان كذلك فهو متكلم فالله متكلم، فصغرى الدليل القائلة: الله آمر ناهٍ، حاصلها: الله متكلم، حيث كان الأمر والنهي كلامًا. وذلك هو نفس الدعوى (الله متكلم) فقد صارت الدعوى جزءًا من الدليل وتلك هي المصادرة على المطلوب.

بالإجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف؛ لأن الإجماع[(١)] يستند إلى قول الرسول ﷺ[(٢)] ومن أنكر كون الباري متكلمًا فبالضرورة ينكر تصور الرسول؛ إذ معنى الرسول المبلغ لكلام المرسل، فإن لم يكن الكلام متصورًا[(٣)] في حق من ادعى أنه مرسل، كيف يتصور الرسول؟ ومن قال أنا رسول الأرض أو رسول الجبل إليكم فلا يصغى إليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والأرض، ولله المثل الأعلى، ولكن من يعتقد استحالة الكلام[(٤)] في حق الله تعالى استحال منه أن يصدق الرسول؛ إذ المكذب بالكلام لابد أن يكذب بتبليغ الكلام، والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام، والرسول عبارة عن المبلغ،[(٥)] فلعل

المنهج المختار عند الغزالي في إثبات الكلام وتحقيقنا

---

(١) ح: الإجماع قول يستند... إلخ.

(٢) حيث كان مبناه قوله عليه الصلاة والسلام: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ، وَمَا رَآهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ» (الخيالي على العقائد النسفية مبحث إثبات الكلام).

(٣) ر: ممكنًا.

(٤) ح: الكلام والرسالة.

(٥) ر: بدل عن (والرسول عبارة عن المبلغ) عبارة (من الرسول عن المبلغ) ولا يستقيم بها المعنى، هذا وخلاصة نقد الغزالي لدليل المثبتين للكلام بالإجماع أو بقول الرسول: إن إثبات صفة الكلام استنادًا إلى قول الرسول أو الإجماع المستند إلى قول الرسول عليه السلام من الدور الفاسد، حيث كان قول الرسول متوقفًا على كونه تعالى متكلمًا (فإن أكثر الأحكام التي جاء بها نبينا عليه الصلاة والسلام مأخوذ من الكتاب... وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلمًا) أي على ثبوت صفة الكلام له سبحانه، فإذا توقف ثبوت الكلام على قول الرسول لزم الدور. هذا ما يقرره الغزالي في هذا المقام، وقد فطن العلامة عبدالحكيم في حاشيته على المواقف- مبحث أنه

الأقوم منهج ثالث هو الذي سلكناه في إثبات السمع والبصر في أن الكلام للحي إما أن يقال هو كمال أو يقال هو نقص، أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال، وباطل أن يقال هو نقص أو هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة أنه كمال، وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى كما سبق(١).

=

تعالى متكلم – لما في مثل هذا النمط من النقد من بعد عن السداد حيث يقول: "إنه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي يتوقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور؛ إذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علمًا ضروريًّا برسالتهم وما يتعلق بها من الأحكام أو يخلق الأصوات الدالة عليها أو بغير ذلك ويصدقهم بأن يخلق المعجزة على أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك إلى اتصافه تعالى بالكلام".

وقال شارح المقاصد في إبطال هذا الدور المترتب على ثبوت الكلام استنادًا إلى قول الرسول: «إنه متكلم لتواتر النقل بذلك من الأنبياء، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور».

ويقول الخيالي في حاشيته على العقائد النسفية في دفع هذا الدور: "إن الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي، والمثبت بالشرع الكلام النفسي" وهو كلام وجيه (انظر الخيالي على العقائد النسفية مبحث كلامه تعالى).

(١) يعني في إثبات السمع والبصر، هذا وقد يقال في نقد هذا المسلك المختار لدى الغزالي إنه متوقف على أنه تعالى حي بحياة مثل حياتنا المصححة للاتصاف بالكلام الذي هو كمال بالنسبة لحياتنا، وأنه ممنوع؛ إذ حياته مخالفة لحياة غيره، وأيضًا فالمقدمة القائلة: (كل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق) غير مسلمة؛ إذ قد يكون هذا الكمال كمالًا بالنسبة للمخلوق وليس كمالًا بالنسبة للإله تعالى فلا يستلزم ثبوته للمخلوق ثبوته للخالق.

فإن قيل: الكلام الذي جعلتموه منشأ نظركم هو كلام الخلق، وذلك إما أن يراد به الأصوات والحروف، أو يراد به القدرة على إيجاد الأصوات والحروف في نفس القادر، أو يراد به معنى ثالث سواهما، فإن أريد به الأصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ما هي كمالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى،[١] وإن قام بغيره لم يكن هو متكلمًا به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به؛ وإن أريد به القدرة على خلق الأصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلمًا باعتبار قدرته على خلق الأصوات فقط، بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه، والله تعالى قادر على خلق الأصوات فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكلمًا به إلا إذا خلق الصوت في نفسه، وهو محال؛ إذ يصير به محلًّا للحوادث فاستحال أن يكون متكلمًا؛ وإن أريد بالكلام أمر ثالث فليس بمفهوم وإثبات ما لا يفهم محال.

قلنا: هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع أقسامه معترف به إلا في إنكار القسم الثالث، فإنا معترفون باستحالة قيام الأصوات بذاته وباستحالة كونه متكلمًا بهذا الاعتبار،[٢] ولكنا نقول الإنسان يسمى

---

(١) لما ثبت من استحالة كونه تعالى محلًّا للحوادث عند جمهور المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على ما سيأتي في الحكم الثالث في أن الصفات كلها قديمة من القسم الثاني في القطب الثاني وهو في أحكام الصفات.

(٢) يعني باعتبار إيجاده للكلام، الذي هو صوت وحرف في الخارج من جسم كالشجرة مثلًا (وإن قام - أي الصوت والحرف - بغيره لم يكن هو متكلمًا به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به)

أو باعتبار خلقه للكلام الذي هو صوت في أذن الأنبياء دون أن يكون لذلك وجود في الخارج (وإن أريد به القدرة على خلق الأصوات فهو كمال، =

متكلمًا باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف، وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال، ولا هو دال على الحدوث. ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس، وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره في حق الإنسان زائدًا على القدرة والصوت حتى يقول الإنسان زورت[(١)] البارحة في نفسي كلامًا[(٢)]، ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به، ويقول الشاعر:

لَا يُعجِبَنَّكَ مِنْ أَثِيرٍ خُطَّةٌ حَتَّى يَكُونَ مَعَ الكَلَامِ أَصِيلَا
إِنَّ الكَلَامَ لَفِي الفُؤَادِ وإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلَا[(٣)]

= ولكن المتكلم ليس متكلمًا باعتبار قدرته على خلق الأصوات فقط، بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه).

(١) أي: قومت وحسنت، كذا في القاموس.

(٢) ح: زورت البارحة كلامًا في نفسي، ثم إنه في الاستدلال بذلك نظر لجواز أن يكون عبارة عن الألفاظ المخيلة المزينة في النفس (انظر شرح العصام على العقائد في مبحث الكلام).

(٣) البيت الأول غير موجود في: ح. ر ولم أرصده بهذا النص (من أثير خطة) في شيء مما اطلعت عليه، والموجود (من خطيب خطبة) وهو الأنسب لعجز البيت.

وفي شذور الذهب لابن هشام قال الأخطل:

لَا يُعْجِبَنَّكَ مِنْ خَطِيبٍ خُطْبَةٌ حَتَّى يَكُونَ مَعَ الكَلَامِ أَصِيلَا
إِنَّ الكَلَامَ لَفِي الفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلَا

ويقول المرحوم الشيخ محمد محي الدين عبدالحميد في كتابه: منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب ص٢٨ ط السعادة: "البيتان للأخطل" كما قال المؤلف وقد ذكر قوم أنهما لا يوجدان في ديوان شعره وقد بحثت ديوان =

وما ينطق به الشعراء يدل على أنه من الجليات التي يشترك كافة الخلق[(١)] في دركها فكيف ينكر.

فإن قيل: كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجًا عن العلوم والإرادات[(٢)] وليس جنسًا برأسه ألبتة، ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في القلب إلا معانٍ معلومة وهي العلوم وألفاظ مسموعة هي معلومة بالسماع، وهو[(٣)] أيضًا علم معلومه[(٤)] اللفظ. وينضاف إليه تأليف المعاني والألفاظ على ترتيب. وذلك فعل يسمى فكرًا وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة. فإن أثبتم في النفس شيئًا سوى نفس[(٥)] الفكر الذي هو ترتيب الألفاظ والمعاني وتأليفها، وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها وسوى العلم بالمعاني مفرقها ومجموعها، وسوى العلم بالألفاظ المرتبة من الحروف مفرقها ومجموعها فقد أثبتم أمرًا منكرًا لا نعرفه. وإيضاحه أن الكلام إما أمر أو نهي أو خبر أو استخبار.

=

شعر الأخطل فلم أجدهما فيه، ووجدتها في زياداته نقلًا عن مثل هذا الكتاب (انظر شعر الأخطل ص ٥٠٨ بيروت) والأخطل اسمه غياث بن غوث بن الصلت أحد بني جشم بن بكر، ثم أحد بني تَغْلِب وكنيته أبو مالك شاعر فحل- من شعراء الدولة الأموية، وكان نصرانيًا.

(١) ح: الناس.

(٢) في بعض الطبعات: والإدراكات.

(٣) ح: وهي.

(٤) ح: معلومة، والطبعات: علم، والمثبت عن: ر.

(٥) ر نقص: نفس.

أما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر، فمن علم الشيء وعلم[(١)] اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء- كالضرب مثلًا فإنه معنى معلوم يدرك بالحس، ولفظ الضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته[(٢)] العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي معرفة أخرى- وكان[(٣)] له قدرة على اكتساب هذه الأصوات بلسانه، وكانت له إرادة للدلالة وإرادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله[(٤)] ضرب ولم يفتقر إلى أمر زائد على هذه الأمور. وكل أمر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه، ويتم مع ذلك[(٥)] قوله:[(٦)] ضرب ويكون خبرًا وكلامًا، وأما الاستخبار فهو دلالة على أن في النفس طلب معرفة، وأما الأمر فهو دلالة على أن في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي وسائر أقسام الكلام[(٧)] ولا يعقل أمر آخر خارج عن هذا[(٨)] وهذه الجملة فبعضها محال عليه

---

(١) ح: علم ولا يستقيم معها المعنى.

(٢) (الذي وضعته) أي اللفظ الذي وضعته، وفي ر: (التي وضعها) أي الحروف من الضاد والراء والباء التي وضعها العرب... إلخ.

(٣) في الطبعات: فكان، ولا يستقيم معها المعنى.

(٤) قوله: ثم منه... إلخ، جواب (من) في قوله: (فمن علم الشيء وعلم اللفظ... إلخ).

(٥) أي مع ذلك النفي.

(٦) في الطبعات: قولك، ولا تناسب السياق.

(٧) في الطبعات: وسائر الأقسام من الكلام.

(٨) ما يذكر من الوعد والوعيد والنداء فمرجعها إلى الخبر؛ حيث كان الوعد خبرًا عن الثواب، والوعيد خبرًا عن العقاب، والنداء خبرًا بمعنى أنادي.

كالأصوات وبعضها موجود[١] كالإرادة والعلم والقدرة، وأما ما عدا هذا فغير مفهوم.

والجواب أن الكلام الذي نريده معنًى زائدٌ على هذه الجملة ولنذكره في قسم واحد من أقسام الكلام وهو الأمر حتى لا يطول الكلام.

فنقول: قول السيد لغلامه قم، لفظ يدل على معنى، والمعنى المدلول عليه في نفسه[٢] هو الكلام[٣]، وليس ذلك شيئًا مما ذكرتموه، ولا حاجة إلى الإطناب في التقسيمات وإنما يتوهم رده إما إلى إرادة المأمور[٤] أو إلى إرادة الدلالة ومحال أن يقال هو إرادة الدلالة؛ لأن الدلالة تستدعي مدلولًا والمدلول غير الدليل وغير إرادة الدلالة.

ومحال أن يقال: إنه إرادة المأمور؛ لأنه قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه، كالذي يعتذر عند السلطان الهام بقتله توبيخًا له[٥] على ضرب غلامه بأنه[٦] إنما ضربه لعصيانه، وآيته أنه يأمره بين يدي الملك فيعصيه، فإذا أراد الاحتجاج[٧] به وقال للغلام بين يدي الملك: قم فإني عازم

(١) في ح موجودة، والطبعات: موجودة لله.

(٢) أي في نفس السيد.

(٣) أي: هو الكلام على الحقيقة (إن الكلام لفي الفؤاد) والعبارات والألفاظ إنما هي دلائل على ما في النفس من المعاني (وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا) هذا وفي ر: كلام.

(٤) في الطبعات: الأمر.

(٥) العامل في (توبيخًا) قتل في قوله (بقتله).

(٦) (بأنه) متعلق بقوله: يعتذر.

(٧) أي بعصيانه أمره.

عليك بأمر جزم لا عذر لك فيه (ولا تأويل، وهو لا يريد أن يقوم)[(١)] فهو في هذا الوقت أمر بالقيام قطعًا، وهو غير مريد للقيام قطعًا، فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الأمر عليه هو الكلام وهو غير إرادة القيام وهذا واضح عند المنصف.

فإن قيل هذا الشخص ليس بآمر على الحقيقة ولكنه موهم[(٢)] أنه آمر، قلنا: هذا باطل من وجهين: أحدهما: أنه لو لم يكن آمرًا لما تمهد عذره عند الملك ولقيل له: أنت في هذا الوقت لا يتصور منك الأمر؛ لأن الأمر هو طلب الامتثال ويستحيل أن تريد الآن الامتثال وهو سبب هلاكك، فكيف تطمع في أن تحتج بمعصيته لأمرك، وأنت عاجز عن أمره إذ أنت عاجز عن إرادة ما فيه هلاكك وفي امتثاله هلاكك؟ ولا شك في أنه قادر على الاحتجاج وأن حجته قائمة وممهدة لعذره، وحجته بمعصية الأمر، فلولا تصور الأمر مع تحقق كراهته[(٣)] الامتثال لما تصور احتجاج السيد بذلك ألبتة، وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله. الثاني: هو[(٤)] أن هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتين وحلف بالطلاق الثلاث أني أمرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصى؛ لأفتى كل مسلم بأن طلاقه غير واقع وليس للمفتي أن يقول: أنا أعلم أنه يستحيل أن تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك، والأمر هو إرادة

---

(١) ما بين القوسين في ح: ولا تأويل أن يقوم، وفي الطبعات: ولا يريد أن تقوم، والمستقيم ما أثبته عن: ر.

(٢) ح: يوهم.

(٣) ح: كراهة.

(٤) ح: وهو.

الامتثال فإذًا ما أمرت هذا لو قاله المفتي فهو باطل بالاتفاق، فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو(١) مدلول اللفظ زائدًا على ما عدوه(٢) من المعاني، ونحن نسمي ذلك كلامًا وهو جنس مخالف للعلوم والإرادات والاعتقادات، وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فإنه نوع كمال(٣) فإذًا هو المعنيُّ(٤) بالكلام القديم.

وأما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول، وإن كانت(٥) دلالته ذاتية كالعالم فإنه حادث ويدل على صانع قديم فمن أين يبعد أن تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع أن هذه دلالة بالاصطلاح؟! ولما كان كل كلام النفس دقيقًا زل عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا إلا حروفًا وأصواتًا ويتوجه لهم على هذا المذهب أسئلة واستبعادات(٦) نشير إلى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها.

الأول: قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى، أسمع صوتًا وحرفًا؟ فإن قلتم ذلك فإذًا لم يسمع كلام الله فإن كلام الله، ليس بحرف

(١) ح: وهو.
(٢) في الطبعات: ما عداها.
(٣) في الطبعات: كلام ولا يستقيم به المعنى.
(٤) بتشديد الياء.
(٥) (وإن كانت) أي حتى وإن كانت، وفي ح: فإن كانت، ولا يستقيم به المعنى.
(٦) هي حول إطلاق كلام الله تعالى على المعنى القائم بذاته تعالى على ما هو عليه مذهب أهل السنة.

ولا صوت[1] وإن لم يسمع حرفًا ولا صوتًا، فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت؟

قلنا: سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت، فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف، وأنه ماذا يطلب به وبماذا يمكن جوابه فليفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال. فنقول: السمع نوع إدراك، فقول القائل كيف سمع؟ كقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر؟ وهذا السؤال لا سبيل إلى شفائه إلا بوجهين: أحدهما أن نسلم سكرًا إلى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته، فنقول أدركته أنا كما أدركته أنت الآن[2] وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام.

والثاني أن يتعذر ذلك إما لفقد السكر أو لعدم الذوق في السائل للسكر، فنقول: أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل، فيكون هذا جوابًا صوابًا من وجه وخطأ من وجه. أما وجه كونه صوابًا فإنه تعريف بشيء يشبه المسئول عنه من وجه، وإن كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو أصل الحلاوة، فإن طعم العسل يخالف طعم السكر وإن قاربه من بعض الوجوه وهو أصل الحلاوة[3] وهذا غاية الممكن. فإن لم

---

(١) أي حسب مذهبكم معشر أهل السنة. هذا وفي ح، والطبعات نقص: ولا صوت.

(٢) ح نقص: الآن

(٣) فالوجه الصواب هو في مشابهة العسل للسكر في أصل الحلاوة والخطأ في مخالفة طعم العسل لطعم السكر، هذا والأنصب في التعبير أن يقال: أما وجه كونه صوابًا فإنه تعريف بشيء يشبه المسئول عنه من وجه وهو أصل الحلاوة وإن كان لا يشبهه من كل الوجوه فإن طعم العسل... إلخ.

يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء أصلًا تعذر جوابه وتفهيم ما سأل عنه وكان كالعنين يسأل عن لذة الجماع وقط ما أدركه فيمتنع تفهيمه إلا أن نشبه له الحالة التي يدركها المجامع بلذة الأكل فيكون خطأ من وجه؛ إذ لذة الجماع والحالة التي يدركها المجامع لا تساوي الحالة التي يدركها الآكل إلا من حيث إن عموم اسم اللذة قد يشملهما(١) فإن لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر أصل الجواب. وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى؟ فلا يمكن شفاؤه في السؤال إلا بأن نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر، فإن ذلك من خصائص الكليم عليه السلام، فنحن لا نقدر على إسماعه أو نشبه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى؛ فإن كل مسموعاته التي ألفها أصوات والأصوات لا تشبه ما ليس بأصوات فيتعذر تفهيمه، بل الأصم لو سأل(٢) وقال: كيف تسمعون أنتم الأصوات؟ وهو ما سمع قط صوتًا لم نقدر على جوابه، فإنا إن قلنا كما تدرك أنت المبصرات فهو إدراك في الأذن كإدراك البصر في العين كان هذا خطأ، فإن إدراك الأصوات لا يشبه إبصار الألوان، فدل أن هذا السؤال محال، بل لو قال القائل: كيف يُرى رب الأرباب في الآخرة؟ كان جوابه محالًا لا محالة لأنه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له؛ إذ معنى قول القائل كيف هو؟ أي مثل أي شيء

---

(١) في ر، والطبعات: شملها.

(٢) يعني: لو سأل (تقديرًا) فإن الصمم إذا كان عن آفة ملازمة منذ الولادة تعذر معه السؤال بالقول فإن الكلام من سماع الكلام، وإن كان بآفة عارضة بعد تحقق السماع فلا محل للسؤال؛ حيث يكون السائل قد أدرك سلفًا كيفية سماع الأصوات.

هو مما عرفناه، فإن كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه كان الجواب محالًا ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى، فكذلك تعذر هذا[١] لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي أن يعتقد أن كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء، كما أن ذاته ذات قديمة ليس كمثلها[٢] شيء، وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعًا يخالف الحروف والأصوات ولا يشبهها.

الاستبعاد الثاني: أن يقال: كلام الله سبحانه حال في المصاحف أم لا؟ فإن كان حالًا فكيف حل القديم في الحادث[٣]؟ فإن قلتم، لا، فهو خلاف الإجماع؛ إذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك إلا لأن فيه كلام الله تعالى.

فنقول: كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالألسنة، وأما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والأصوات كلها حادثة[٤]؛ لأنها أجسام وأعراض في أجسام فكل ذلك حادث[٥]، وإن قلنا إنه

---

(١) أي تعذر جواب القائل: كيف سمع موسى كلام الله تعالى.

(٢) ح: كمثله.

(٣) ح: حادث.

(٤) الأسلوب العربي الأمثل: فكلها حادثة قال ابن مالك:

أَمَّا كَمَهْمَا يَكُ مِنْ شَيْءٍ وَفَا ... لِتِلْو تِلْوِهَا وَجُوبًا الْفَا

إلا أن يقدر قول محذوف والفاء معه هكذا: فنقول: كلها، حادثة قال ابن مالك:

وَحَذْفُ ذِي الْفَا قَلَّ فِي نَثْرٍ إِذَا ... لَمْ يَكُ قَوْلٌ مَعَهَا قَدْ نُبِذَا

(٥) نظم هذا الدليل هكذا: الكاغد والحبر... والأصوات أجسام وأعراض في أجسام، والأجسام والأعراض حادثة، فالكاغد والحبر والكتابة... كلها حادثة.

مكتوب في المصحف- أعني صفة الله تعالى القديم- لم يلزم أن تكون ذات القديم في المصحف.

كما أنا إذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه؛ إذ لو حلت فيه لاحترق المصحف[(١)]، ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه، فالنار جسم حار وعليه[(٢)] دلالة هي الأصوات المقطعة تقطيعًا يحصل منه النون والألف والراء، فالحار المحرق ذات المدلول عليه[(٣)] لا نفس الدلالة.

فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى المدلول لا ذات الدليل والحروف أدلة[(٤)] وللأدلة حرمة؛ إذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لأن ما فيه[(٥)] دلالة على صفة الله تعالى.

الاستبعاد الثالث: أن القرآن كلام الله تعالى أم لا؟

فإن قلتم لا، فقد خرقتم الإجماع، وإن قلتم نعم، فما هو سوى الحروف والأصوات، ومعلوم أن قراءة القارئ هي الحروف والأصوات[(٦)].

---

(١) السياق: لاحترق الكتاب.

(٢) ح نقص: عليه.

(٣) ح نقص: عليه.

(٤) وتحقيقه: أن للشيء وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان، ووجودًا في العبارة ووجودًا في الكتابة، والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الأعيان. (شرح العقائد النسفية للتفتازاني مبحث كلامه تعالى).

(٥) ر، والطبعات: لأن فيه.

(٦) في ح: هي الحرف والصوت وفي ر: هو الحروف والأصوات والمثبت عن بعض الطبعات.

فنقول: هاهنا ثلاثة ألفاظ: قراءة، ومقروء، وقرآن[1]. أما المقروء فهو كلام الله تعالى، أعني صفته القديمة القائمة بذاته، وأما القراءة: فهي في اللسان عبارة عن فعل القارئ الذي كان ابتدأه بعد أن كان تاركًا له[2]، ولا معنى للحادث إلا أنه ابتدئ بعد أن لم يكن، فإن كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق، ولكن نقول: القراءة فعل ابتدأه القارئ بعد أن لم يكن يفعله وهو محسوس، وأما القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء، فإن أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي أراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق[3] أي المقروء بالألسنة، وإن أريد به القراءة التي هي فعل القارئ ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث.

وعلى الجملة: من يقول ما أحدثته باختياري من الصوت وتقطيعه

---

(١) وكذلك يرى إمام الحرمين في كتابه الإرشاد حيث يقول: فأما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم، وهو الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات وليس منها، ويوضح ذلك فيقول: وسبيل القراءة والمقروء كسبيل الذكر والمذكور؛ والذكر يرجع إلى أقوال الذاكرين، والرب المذكور المسبح الممجد غير الذكر والتسبيح والتمجيد.

(٢) ويزيد إمام الحرمين ذلك بيانًا فيقول: القراءة عند أهل الحق أصوات القراء ونغماتهم، وهي أكسابهم التي يؤمرون بها... وتستطاب من قارئ وتستبشع من آخر، وتتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة القديمة (الإرشاد مبحث كلامه تعالى).

(٣) قد يكون ذلك اقتباسًا من حديث لرسول الله ﷺ يقول فيه: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم غير أنه جاء في خلاصة الطيبي نقلًا عن الصغاني أن هذا الحديث موضوع (انظر شرح السعد وتحقيق العلامة العصام على العقائد النسفية مبحث كلامه تعالى).

وكنت ساكتًا عنه قبله فهو قديم[(١)]، فلا ينبغي أن يخاطب ويتكلف معه الكلام[(٢)]، بل ينبغي أن يعلم أن المسكين ليس يدري ما يقوله[(٣)]، فلا هو يفهم معنى الحرف، ولا هو يعلم معنى الحادث[(٤)]، ولو علمهما لعلم في نفسه إذا كان مخلوقًا كان ما يصدر منه مخلوقًا، وعلم أن القديم لا ينتقل إلى ذات حادثة[(٥)]. فلنترك التطويل في الجليات فإن قول القائل بسم الله، إن لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرآنًا بل كان خطأ، وإذا كان بعد غيره ومتأخرًا فكيف يكون قديمًا؟ ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره أصلًا.

---

(١) القائلون ذلك هم الحشوية ويوضح إمام الحرمين مذهبهم فيقول:
" ذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات".
ثم قالوا: إذا كتب كلام الله تعالى بجسم من الأجسام وانتظمت تلك الأجسام رسومًا ورقومًا وأسطرًا وكلامًا فهي بأعيانها كلام الله تعالى القديم، وقد كان إذ ذاك جسمًا حادثًا ثم انقلب قديمًا.
ثم يقول: " وأصلهم أن الأصوات على تقطعها وتواليها كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات الباري، تعالى الله عن قولهم علوًّا كبيرًا".
(٢) في ر، والطبعات: (ويكلف) دون (معه الكلام) والمثبت عن ر، وهو المناسب.
(٣) في بعض الطبعات: بل ينبغي أن يعلم المسكين أنه ليس يدري ما يقوله.
(٤) أقول: ما أجدر الحشوية بأشد مما وصفهم به الغزالي إذا صح ما قاله إمام الحرمين عن مذهبهم في الكلام: " ثم جهلتهم يصممون على أن اسم الله إذا كتب فالرقم المرئي في الكتابة هو الإله بعينه، وهو المعبود الذي يصمد إليه (الإرشاد مبحث كلامه تعالى).
(٥) من أصل الحشوية أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات (الإرشاد مبحث كلامه تعالى).

الاستبعاد الرابع: قولهم: أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة للرسول عليه السلام وأنه كلام الله تعالى، فإنه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتح، وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتح؟ وكيف ينقسم بالسور والآيات؟ وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة، وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديمًا؟

قلنا: أتنكرون أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا؟ فإن اعترفتم به فكل ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم، كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، أرادوا به المقروء وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم ككونه سورًا وآيات ولها مقاطع ومفاتح، أرادوا به[(١)] العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة، وإذا صار الاسم مشتركًا امتنع التناقض[(٢)].

فالإجماع منعقد[(٣)] على أن لا قديم إلا الله تعالى، والله تعالى يقول: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ [سورة يس آية: ٣٩][(٤)].

ولكن نقول: اسم القديم مشترك بين معنيين، فإذا ثبت من وجه لم

---

(١) ح، ر: بها.

(٢) حيث كان الموصوف أو الموضوع في قولنا: القرآن غير مخلوق هو المقروء، وكان الموصوف في قولنا: القرآن سور وآيات ومعجزة للرسول ﷺ: القراءة، فاختلف الموضوع، وشرط التناقض اتحاد النسبة الحكمية حتى يكون مورد الإيجاب والسلب شيئًا واحدًا.

(٣) يعني: ممن يعتد بإجماعهم، أو قبل ظهور المخالف كالحشوية.

(٤) سورة يس من الآية ٣٩، ﴿وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ﴾ و(العرجون) أصل العذق الذي يعوج ويقع منه الشماريخ فيبقى على النخل يابسًا (مختار الصحاح).

يستحل نفيه من وجه آخر، فكذا اسم القرآن[١] وهو جواب عن كل ما يوردونه[٢] من الإطلاقات المتناقضة.

فإن أنكروا كونه مشتركًا، فنقول: أما إطلاقه لإرادة المقروء دل[٣] عليه كلام السلف رضي الله عنهم: "إن القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق" مع علمهم[٤] بأنهم وأصواتهم وقراءتهم وأفعالهم مخلوقة، وأما إطلاقه لإرادة القراءة فقد قال الشاعر:

ضَحَّوْا بِأَشْمَطَ عُنْوَانُ السُّجُودِ بِه ... يُقَطِّعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحًا وقرآنا[٥]

يعني القراءة، وقد قال رسول الله ﷺ: «مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ إِذْنَهُ[٦] لِنَبِيٍّ

---

(١) ح: (فكذا اسم القرآن مشترك) والطبعات: (فكذا يسمى القرآن).

(٢) ح: يريدونه، ر: يرددونه، والمثبت عن بعض الطبعات.

(٣)الأسلوب الأمثل كما أوضحنا آنفًا اقتران جواب (أما) بالفاء فيقول هنا: فدل.

(٤) ح، ر: العلم.

(٥) البيت لحسان بن ثابت شاعر النبي ﷺ يرثي به الخليفة الثالث عثمان بن عفان حيث قتل شهيدًا رضوان الله عليه لثمان عشرة ليلة خلت من ذي الحجة سنة ٣٥هـ هذا والأشمط من بياض شعر رأسه يخالط سواده (مختار الصحاح).

(٦) في ح، والطبعات: كإذنه، هذا والحديث كما رواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة هو: "مَا أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به" (انظر كشف الخفا للعجلوني نشر القدسي عام ١٣٥١ ص ٢٩٩) وأذن بكسر الذال ومعناها في اللغة الاستماع وهو هنا مجاز عن تقريبه تعالى للقارئ وإجزال ثوابه ويتغنى بالقرآن – عند جمهور العلماء – يحسن صوته به وقيل يستغني به عن الناس وعن غيره من الأحاديث والكتب يقال تغنيت وتغانيت بمعنى استغنيت.

=

حَسَنَ التَّرَنُّمِ بِالقُرْآنِ» والترنم يكون بالقراءة.

وقال كافة السلف: القرآن كلام الله غير مخلوق.

وقالوا: القرآن معجزة، وهي فعل الله تعالى إذ علموا أن القديم لا يكون معجزًا[1].

فبان أنه اسم مشترك، ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضًا في هذه الإطلاقات.

الاستبعاد الخامس: أن يقال: معلوم أنه لا مسموع الآن إلا الأصوات، وكلام الله مسموع الآن[2] بالإجماع وبدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [سورة التوبة آية: ٦] فنقول: إن كان الصوت المسموع للمشرك عند الإجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فأي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليمًا لله على المشركين وهم يسمعون؟ ولا يتصور عن هذا جواب إلا أن نقول: مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى، ومسموع المشرك أصوات دالة على

=

وقال الهروي: يتغنى به يجهر به (شرح النووي على صحيح مسلم جـ٦ ص٧٨، ٧٩).

(١) حيث كان المعجز فعلًا، والفعل مسبوق بالفاعل، والمسبوق حادث غير قديم فالمعجز حادث غير قديم، هذا، وقوله: وقال كافة السلف: "القرآن كلام الله غير مخلوق لبيان وصف القرآن بالقديم أو بأنه غير مخلوق، وقوله: وقالوا القرآن معجزه...إلخ، لبيان وصف القرآن بالحادث أو بأنه مخلوق.

(٢) قياس من الشكل الأول الضرب الأول ونظمه هكذا:

كلام الله مسموع الآن، ولا مسموع الآن إلا الأصوات فما كلام الله إلا الأصوات أو فكلام الله الأصوات.

تلك الصفة، وتبين به على القطع الاشتراك إما في اسم الكلام وهي[١] تسمية الدلالات باسم المدلولات، فإن الكلام هو كلام النفس تحقيقًا، ولكن الألفاظ لدلالتها عليه أيضًا تسمى كلامًا كما تسمى علمًا؛ إذ يقال سمعت علم فلان وإنما نسمع كلامه الدال على علمه.

وإما في اسم المسموع فإن المفهوم المعلوم[٢] بسماع غيره قد يسمى مسموعًا[٣]، كما يقال: سمعت كلام الأمير على لسان رسوله ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الأمير.

فهذا ما أردنا أن نذكره في إيضاح مذهب أهل السنة في كلام النفس المعدود[٤] من الغوامض، وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات من القسم الثاني إن شاء الله تعالى.

---

(١) ر، الطبعات: وهو.

(٢) ح: والمعلوم.

(٣) فهاهنا مسموع المشرك كلام القارئ وصوته الدال على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى.

(٤) ح: مع أنه معدود.

القسم الثاني من هذا القطب

في أحكام الصفات عامة ما يشترك فيها أو يفترق[١]

وهي أربعة[٢] أحكام

الحكم الأول

صفاته تعالى ليست عيناً

مذهب المعتزلة والفلاسفة من زيادة الصفات

إن الصفات السبع التي دللنا عليها ليست هي الذات[٣] بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات، وذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى إنكار ذلك، وقالوا: القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعددة، وإنما الدليل يدل على كونه عالمًا قادرًا حيًّا لا على العلم والقدرة والحياة. ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج إلى تكرير جميع الصفات، وزعموا[٤] أن العالمية حال للذات وليست بصفة، لكن

---

(١) الطبعات: أو يفترق.

(٢) ح، ر: ثلاثة، والحق ما أثبته عن بعض الطبعات؛ الأول: في زيادة الصفات على الذات، الثاني: في قيام الصفات كلها بذاته تعالى، الثالث: في أن الصفات كلها قديمة، الرابع في صدق الأسامي المشتقة منها عليه تعالى أزلًا وأبدًا.

(٣) يعني ليست عين الذات، وسيأتي آخر هذا الحكم الحديث عن أن صفاته تعالى ليست غيرًا، فهي كما يقولون: لا هو ولا غير.

(٤) أي قدماء المعتزلة ونظم الكلام هكذا: وذهبت المعتزلة والفلاسفة: إلى إنكار ذلك... وزعموا... إلخ، وإنما قلنا: إن الضمير في (وزعموا) يعود على قدماء المعتزلة حيث كان مذهبهم – كما يقول المولى حسن جلبي نقلًا عن حواشي التجريد – أن الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء مثبتو الأحوال والمشهور بإثباتها البهشمية.

=

المعتزلة ناقضوا[١] في صفتين؛ إذ قالوا إنه مريد بإرادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات، إلا أن الإرادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به.

والفلاسفة طردوا قياسهم في الإرادة[٢]، وأما الكلام فإنهم قالوا إنه متكلم، بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة[٣]، إما في النوم وإما في اليقظة، ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج ألبتة، بل في سمع النبيﷺ كما يرى النائم أشخاصًا لا وجود لها، ولكن تحدث صورها في دماغه، وكذلك يسمع أصواتًا لا وجود لها حتى إن الحاضر عند النائم لا يسمع، والنائم قد يسمع، ويهوله الصوت الهائل ويزعجه وينتبه خائفًا مذعورًا، وزعموا أن النبي ﷺ إذا كان على الرتبة العالية[٤] في النبوة ينتهي صفاء نفسه إلى أن يرى في اليقظة صورًا عجيبة ويسمع منها أصواتًا منظومة فيحفظها، ومَنْ حواليه لا يرون ولا

أما مذهب المحدثين منهم والفلاسفة فهو نفي الصفات القديمة والقول بأنها عين الذات (انظر المواقف جـ٨ ص٥٤ ط السعادة الأولى).

(١) أي ناقضوا أصلهم القائل: إن الصفات أحوال بين الموجود والمعدوم، وذلك مذهب قدمائهم كما قلنا، أو ناقضوا أصلهم القائل بنفي الصفات الزائدة على الذات وأن القديم ذات واحدة فهو عالم بالذات مثلًا كما هو مذهب الحكماء.

(٢) فإرادته تعالى عندهم هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل وعلمه نفس ذاته.

(٣) أي أنهم لم ينفوا الكلام كما نفوا بقية الصفات، بل قالوا: إن له تعالى كلامًا زائدًا على ذاته، غير أنه عندهم عبارة عما يخلقه تعالى في ذات النبي من سماع لأصوات منظومة فهو حادث مخلوق خلافًا لما عليه أهل السنة.

(٤) ر، والطبعات: عالي الرتبة، وقد أثبت ما وجدته في: ح لتمام تناسبه.

يسمعون.

وهذا المعني[1] عندهم برؤية الملائكة وسماع القرآن منهم، ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك إلا في المنام، فهذا تفصيل مذاهب الضُّلَّال[2]، والغرض إثبات الصفات.

البرهان على زيادة الصفات

والبرهان القاطع هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم فقد ساعد على أن له علمًا، فإن المفهوم من قولنا عالم وله[3] علم واحد، فإن العاقل يعقل ذاتًا ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك[4]، فيكون قد عقل صفة وموصوفًا والصفة علم مثلًا، وله عبارتان:

إحداهما طويلة وهي أن تقول: هذه الذات قد قام بها علم، والأخرى وجيزة أوجزت بالتصريف والاشتقاق وهي أن الذات عالمة كما يشاهد الإنسان شخصًا ويشاهد نعلًا ويشاهد دخول رجله في النعل، فله عبارة طويلة، وهو أن تقول: هذا الشخص رجله داخلة في نعله، (ووجيزة وهو أن تقول)[5]: هو متنعل، ولا معنى لكونه متنعلًا إلا أنه ذو نعل، وما يظن من أن قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس محض، بل العلم هي الحالة، فلا معنى لكونه عالمًا إلا كون الذات على صفة وحال[6]، وتلك[7] الصفة والحال هي العلم فقط، ولكن من يأخذ المعاني من

---

(١) بكسر النون وتشديد الياء.

(٢) بضم الضاد وتشديد اللام.

(٣) في الطبعات: ومن له.

(٤) ح نقص: بعد ذلك.

(٥) ما بين القوسين في الطبعات: أو تقول.

(٦) ح: وحالة.

(٧) ر، والطبعات: تلك والمثبت عن: ح.

الألفاظ، فإذا تكررت الألفاظ بالاشتقاق فلابد وأن يغلط، فاشتقاق[١] صفة العالم من لفظ العلم أورث هذا الغلط[٢] فلا ينبغي أن يغتر به.

وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول[٣]، وبطلان ذلك جلي بأول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الألفاظ، ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه إلا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر[٤].

إلزام من السني لإثبات زيادة الصفات

والحاصل هو أنا نقول[٥] للفلاسفة والمعتزلة: هل المفهوم من قولنا عالم

---

(١) في الطبعات: ولكن من يأخذ المعاني من الألفاظ فلابد أن يغلط، فإذا تكررت الألفاظ بالاشتقاقات فاشتاق.... إلخ، والمثبت عن ح، ر.

(٢) وهو إثبات حالة للذات تسمى عالمية بسبب قيام العلم بها، مع أن العلم - في الحق - هي الحالة.

(٣) حيث زعموا أن من الأحوال ما يثبت للذوات عن علة، ومنها ما يثبت دون علة، فأما المعلل منها - كما يعبر إمام الحرمين - فكل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها نحو: كون الحي حيًا، وكون القادر قادرًا... إلخ، وأما الحال التي لا تعلل، فكل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات، وذلك كتحيز الجوهر فإنه زائد على وجوده، وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود ولا تعلل بموجود فهي من هذا القسم ويتدرج تحته كون الموجود عرضًا، لونًا، سوادًا، كونًا، علمًا (انظر الإرشاد ص ٨٠).

(٤) ح: الاختصار.

(٥) هذا أحد إلزامين يستدل بهما أهل السنة على ما ذهبوا إليه من زيادة الصفات على الذات،

والإلزام الثاني في قوله قريبًا: "وإن أردت إيراده على الفلاسفة".

عين المفهوم من قولنا موجود أو فيه إشارة إلى وجود وزيادة[١]؟

فإن قالوا: لا[٢]؛ فإذًا كل من قال هو موجود عالم، كأنه قال هو موجود موجود وهذا ظاهر الاستحالة[٣]، وإذا كان في مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود أم لا؟

فإن قالوا: لا، فهو محال إذ يخرج به عن أن يكون وصفًا له[٤] وإن كان مختصًّا بذاته فنحن لا نعني بالعلم إلا ذلك، وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن أن يشتق للموجود بسببه منه[٥] اسم العالم، فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع إلى اللفظ[٦]، وإن[٧]

---

(١) توضيح هذا هو أنا إذا قلنا: الله موجود ثم قلنا الله موجود عالم، فهل معنى الجملتين واحد أو مختلف؟

(٢) أي ليس فيه إشارة إلى وجود وزيادة بل هما بمعنى واحد .

(٣) عقلًا ولغة أيضًا.

(٤) فيؤدي ذلك إلى أن لا يقال له عالم، مع اتفاق الجميع على أنه عالم.

(٥) عقلًا ولغة أيضًا.

(٦) غير أن للمعتزلي أن يقول: إن ذلك لا يفيد كون تلك الصفات من العلم مثلًا أمرًا وجوديًّا حسب مذهب السني، إذ يجوز أن تكون زيادتها- أي زيادة الصفات على ذاته- تعالى ذهنًا لا خارجًا أو تكون هذه الصفات الثابتة بهذا الإلزام عبارة عن إضافات وتعلقات بين الذات والمعلوم في العلم، وبين الذات والمقدور في القدرة... إلخ.

(٧) هذا هو الإلزام الثاني والفرق بينه وبين الأول أن الترديد فيه بين جملتين: الأولى بين ذات موصوفة بالقادر، والثانية بين ذات موصوفة بالعالم.

وأن الترديد في الأول بين جملتين: إحداهما فيها الذات فقط حيث كانت موصوفة بالوجود وهو عين الذات، والأخرى فيها ذات موصوفة بأمر زائد على الوجود كالعلم مثلًا في قولنا: الله عالم.

أردت إيراده على الفلاسفة قلت: مفهوم قولنا قادر هو مفهوم قولنا عالم أو غيره[١]؟

فإن كان هو ذلك بعينه فكأنا قلنا قادر قادر، فإنه تكرار محض[٢]، وإن كان غيره فإذًا هو المراد فقد أثبتم مفهومين: أحدهما يعبر عنه بالقدرة، والآخر بالعلم ورجع الإنكار إلى اللفظ[٣].

معارضة المعتزلة والفلاسفة لإلزام السني

فإن قيل[٤]: قولكم آمر مفهومه عين المفهوم من قولكم: آمر وناه ومخبر أو غيره؟

---

(١) في الطبعات: أم.

(٢) يعني: ولا يقول به عاقل.

(٣) وإنما وجه الغزالي إيراده الأول المثبت لزيادة الصفات للمعتزلة والفلاسفة جميعًا حيث كان نفي زيادة الصفات عن الذات قدرًا مشتركًا بينهم، وكان إيراده الثاني موجهًا للفلاسفة وحدهم حيث إنهم فوق قولهم بنفي زيادة الصفات عن الذات تفردوا بها أضافوه إلى ذلك من قولهم: إن حياته عين علمه، وإرادته في الحقيقة لا تغاير علمه، وقدرته عين علمه، فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه أن وموجود: الجانب الإلهي ص ٥٤٤، ٥٤٥.

(٤) قوله: فإن قيل قولكم آمر... إلخ، إلزام على سبيل المعارضة من المعتزلة والفلاسفة لما ساقه أهل السنة من إلزام يثبتون به مذهبهم والمتمثل في قولهم- آنفًا- للمعتزلة والفلاسفة: هل المفهوم من قولنا: عالم عين المفهوم من قولنا: موجود أو فيه إشارة إلى وجود وزيادة... إلخ؟
هذا، والمعارضة لفظ اصطلاحي في آداب البحث والمناظرة مفهومه ما يقيمه المعترض من دليل يثبت به ضد ما أثبته المستدل، وقد أثبت أهل السنة بإلزامهم سلفًا زيادةَ الصفات عن الذات فكان إلزام المعتزلة والفلاسفة لأهل السنة بأن الصفات عين الذات من قبيل المعارضة.

فإن كان عينه فهو تكرار محض[١]، وإن كان غيره فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهي وآخر هو خبر. وليكن خطاب كل شيء مفارقًا لخطاب غيره.

وكذلك[٢] مفهوم قولكم إنه عالم بالأعراض أهو عين مفهوم قولكم إنه عالم بالجواهر أو غيره؟

فإن كان عينه فليكن الإنسان العالم بالجوهر عالمًا بالعرض بعين ذلك العلم[٣] حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة[٤] لا نهاية لها[٥]، وإن كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نهاية لها، وكذلك الكلام والقدرة والإرادة وكل صفة لا نهاية لمتعلقاتها، ينبغي ألا يكون[٦] لأعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال[٧]، فإن جاز أن تكون صفة واحدة تكون هي الأمر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات، ثم إذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها[٨] كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة، وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة.

جواب أول عن معارضة المعتزلة ومناقشته

---

(١) ومخالفة للغة حيث لا تقر هذا الاتحاد.

(٢) ح: فكذلك.

(٣) فيكون العلم بالجوهر هو عين العلم بالعرض.

(٤) ح، ر: كثيرة.

(٥) يعني وهو ظاهر البطلان.

(٦) ح: لا ينبغي أن يكون... إلخ.

(٧) فإن صفاته تعالى موجودة وكل ما دخل دائرة الوجود فمحال ألا يكون له نهاية.

(٨) أي وهي أقوى من الصفة.

والجواب أن نقول: هذا السؤال يحرك قطبًا عظيمًا من إشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات، ولكن إذا سبق القلم[١] إلى إيراده فلنرمز[٢] إلى مبدأ الطريق في حله، وقد كاع[٣] عنه أكثر المحصلين وعدلوا إلى التمسك بالكتاب والإجماع، وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها؛ إذ دل الشرع على العلم[٤] وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد، فلا نعتقده. وهذا لا يكاد يشفي فإنه قد ورد بالأمر والنهي والخبر والتوراة والإنجيل والقرآن فما المانع من أن يقال: الأمر غير النهي والقرآن غير التوراة وقد ورد الشرع بأنه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهلم جرًا إلى ما يشتمل القرآن عليه[٥].

الجواب المرضي عن معارضة المعتزلة

فلعل الجواب ما نشير إلى مطلع تحقيقه، وهو أن كل فريق من العقلاء مضطر إلى أن يعترف بأن الدليل قد دل على أمر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه، وهو الذي يعبر عنه بأنه عالم وقادر وغيره.

والاحتمالات فيه ثلاثة: طرفان وواسطة، والاقتصاد أقرب إلى

(١) ح: الكلام.

(٢) ح: نشير، ر: فلنومئ والمثبت عن الطبعات.

(٣) كاع عن الشيء من باب باع إذا هابه وجبن عنه (مختار الصحاح).

(٤) فقد قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [سورة البقرة آية: ٢٥٥] وأيضا من حيث ورود المشتقات - كالعالم والقادر - من الشارع وإطلاقها عليه تعالى مما يؤذن بثبوت مبدأ الاشتقاق.

(٥) وحاصل هذه المناقشة: ورود الشرع بالزيادة على الواحد وبالتالي فلا مانع من اعتقاد التعدد في الصفة الواحدة مما يترتب عليه أن لا يكون لأعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال كما سلف.

السداد، أما الطرفان فأحدهما في[١] التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة.

والثاني: طرف الإفراط وهو إثبات صفات[٢] لا نهاية لآحادها من العلوم والكلام والقدر، وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات؛ وهذا إسراف لا صائر إليه إلا بعض المعتزلة[٣] وبعض الكرامية.

والرأي الثالث: هو القصد والوسط، وهو أن يقال: المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد؛ فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض، ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة فلا يختلفان[٤] لذاتيهما[٥]، وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق؛ فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو ببياض آخر، ولذلك إذا حددت العلم بحد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها.

فنقول: الاقتصاد في الاعتقاد أن يقال: كل اختلاف يرجع إلى تباين الذوات بأنفسها فلا يمكن أن يكفي الواحد منها، وينوب عن المختلفات، فوجب[٦] أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا

---

(١) ح: إلى.

(٢) الطبعات: صفة.

(٣) أما جمهورهم فتبع الفلاسفة فيما جنحوا إليه من التفريط والاقتصار على الذات.

(٤) الطبعات: ولا، ولا يستقيم معها الأسلوب.

(٥) ح: بذاتيهما.

(٦) ر، ح: فيوجب، أي فيوجب ذلك النوع من الاختلاف أن يكون العلم غير القدرة... إلخ.

الصفات السبع، وأن تكون الصفات غير الذات من حيث إن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين.

وأما العلم بالشيء فإنه لا يباين[١] العلم بغيره إلا من جهة تعلقه بالمتعلق، فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو ألا يوجب تباين المتعلقات فيها تباينًا وتعددًا؛ فإن قيل: فليس في هذا قطع دابر الإشكال؛ لأنك إذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فالإشكال قائم، فما لك والنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف[٢]؟

فأقول: غاية الناصر لمذهب معين[٣] أن يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره، وقد حصل هذا على القطع؛ إذ لا طريق إلا واحد من هذه الثلاث، أو اختراع رابع لا يعقل، وهذا الواحد إذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه، وإذا لم يكن بد من اعتقاد ولا معتقد إلا هذه الثلاث وهذا أقرب الثلاث، فيجب اعتقاده وإن بقي ما يحيك في الصدر من إشكال يلزم على هذا؛ فاللازم[٤] على غيره أعظم منه وتعليل الإشكال ممكن، أما قطعه بالكلية- والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن أفهام الخلق- فهو أمر ممتنع إلا بتطويل لا يحتمله الكتاب، هذا هو الكلام العام.

---

(١) الطبعات: فلا يخالف.

(٢) فحاصل هذا القيل: أن مطلق الاختلاف مقتض للتغاير والتعدد سواء أكان اختلافًا بحسب الذات والمفهوم أم بحسب المتعلق.

(٣) ح، ر: واحد.

(٤) النسخ التي رأيت: واللازم، وأحسب ما أثبته هو مقتضى السياق.

مناقشة المعتزلة في مذهبهم في الإرادة

وأما المعتزلة: فإنا نخصهم بالاستفراق بين القدرة والإرادة[١]. ونقول لو جاز أن يكون قادرًا بغير قدرة جاز أن يكون مريدًا بغير إرادة ولا فرقان بينهما[٢].

فإن قيل[٣]: هو قادر لنفسه فلذلك كان قادرًا على جميع المقدورات، ولو كان مريدًا لنفسه لكان مريدًا لجملة[٤] المرادات، وهو محال[٥]؛ لأن المتضادات يمكن إرادتها على البدل لا على الجمع، وأما القدرة فيجوز أن تتعلق بالضدين[٦].

---

(١) سبق للغزالي هنا أن وجه إلزامًا للمعتزلة والفلاسفة معًا في قوله: "إنا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود... إلخ؟" ثم وجه إلزامًا للفلاسفة وحدهم في قوله: "وإن أردت إيراده على الفلاسفة..."إلخ، وهنا يخص المعتزلة وحدهم باعتراض على مذهبهم في التفرقة بين القدرة والإرادة حيث يزعمون في القدرة أنها عين ذاته وفي الإردة أنها زائدة عن الذات حادثة مخلوقة له تعالى لا في محل، وقد نظم هذا الاعتراض في صورة قياس استثنائي كما هو واضح في النص أعلاه.

(٢) حيث كانا من صفات التأثير فالقدرة للإيجاد والإرادة للتخصيص.

(٣) هذا جواب من المعتزلي بمنع الملازمة في دليل السني والقائلة:
لو جاز أن يكون قادرًا بغير قدرة جاز أن يكون... إلخ، وسند هذا المنع التفرقة بين القدرة والإرادة المتمثل على حد تعبير الغزالي في قولهم: هو قادر لنفسه... إلخ، ولو كان مريدًا لنفسه... إلخ.

(٤) أي لجميع المرادات.

(٥) إذ من المرادات ما قد يكون ضدين كالشر والخير، فلا يمكن إرادتها معًا؛ لأن المتضادات يمكن إرادتها على البدل لا على الجمع.

(٦) من غير المفهوم أن يقول المعتزلي ذلك في الفرق بين القدرة والإرادة؛ فإن القدرة لا يمكن أن تتعلق بالضدين معًا بل على سبيل البدل، فهي في ذلك كالإرادة

والجواب[١] أن نقول: قولوا إنه مريد لنفسه[٢] ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كما قلتم قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته إلا ببعض الحادثات، فإن جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وإرادته جميعًا عندكم، فإذا جاز ذلك في القدرة جاز في الإرادة أيضًا.

مذهب الفلاسفة في الكلام وإبطاله

وأما الفلاسفة: فإنهم ناقضوا[٣] في الكلام وهو باطل من وجهين[٤]:

تمامًا، وقد كان المتبادر أن يقال في الفرق بين هاتين الصفتين: إن القدرة تتعلق بالخير والشر، أما الإرادة فلا تتعلق إلا بالخير بناء على مذهب الاعتزل.

(١) جواب من أهل السنة – على طريق الإلزام للمعتزلة – يثبتون به أن لا فرقان بين القدرة والإرادة، وبيان ذلك: أن المعتزلة قد فرقوا بين القدرة والإرادة حيث كان كما زعموا قادرًا على جميع المقدورات وليس مريدًا لجميع المرادات، فرد عليهم أهل السنة بأنه لا فرقان استنادا إلى مذهبكم معشر المعتزلة حيث زعمتم أن إرادته خاصة بالخير دون الشر وليست متعلقة بالجميع، وأن قدرته وإرادته أيضًا خاصة ببعض الأفعال دون بعضها من أفعال الحيوانات وبناء على ذلك فإما أن تقولوا بأنهما جميعًا زائدتان على الذات، أو عين الذات حيث لا فرقان.

(٢) أي: وليس بإرادة حادثة لا في محل.

(٣) أي ناقضوا أصلهم القائل إن القديم ذات واحدة، وأن المبدأ الأول عالم – مثلًا – بذاته لا بصفة زائدة على الذات، وهكذا في كل ما عرف بصفات المعاني؛ لكن إذا تذكرنا مذهب الفلاسفة ومعهم المعتزلة في وصفه تعالى بالمتكلم وأنه مجاز عن الخالق، فمعنى كونه متكلمًا أنه خالق للكلام في أذن النبي عند الفلاسفة وفي الشجرة مثلًا عند المعتزلة.

أقول لو تذكرنا ذلك فما نسبه الغزالي إلى الفلاسفة من أنهم ناقضوا في الكلام ليس بذي موضوع.

(٤) هذا اعتراض على الفلاسفة في قولهم (إنه تعالى متكلم) بالمعنى المعروف عندهم من خلقه الصوت في أذن النبي، وهذا الاعتراض مما عرف لدى علماء

أحدهما قولهم: إن الله تعالى متكلم مع أنهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الأصوات في الوجود، وإنما يثبتون سماع الصوت بالخلق في أذن النبي من غير صوت من خارج.

ولو جاز أن يكون[1] ذلك بما يُحدث[2] في دماغ غيره موصوفًا بأنه متكلم لجاز أن يكون موصوفًا بأنه مصوت ومتحرك لوجود الصوت والحركة في غيره، وذلك محال[3].

والثاني: أن ما ذكروه رد للشرع كله؛ فإن ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له، فإذا ردت[4] معرفة النبي بكلام[5] الله تعالى إلى التخيل الذي يشبه أضغاث أحلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علمًا.

وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون الدين والإسلام وإنما يتجملون بإطلاق عبارات احترازًا من[6] السيف والكلام معهم في أصل الفعل[7] وحدث

= البحث والمناظرة بالنقض الشبيهي، ومعناه: إبطال الدعوى بشهادة فساد مخصوص: ككونها منافية لمذهب المعلل، أو مخالفة لإجماع العلماء، ومورده الدعوى كما هو ظاهر؛ وقد أبان الغزالي هنا عن بطلان دعوى الفلاسفة في كونه تعالى متكلمًا بالمعنى الذي يزعمونه مستشهدًا بمخالفة دعواهم لما أجمع عليه العلماء ثم لما ورد به الشرع.

(١) في الطبعات: (يكون ذلك) بزيادة: ذلك، ولا يستقيم بها المعنى.

(٢) بضم الياء أي: يُحدثه.

(٣) أي: بإجماع العلماء، هذا وللفلسفي أن يرد جواب السني هذا من حيث اعتماده على القياس التمثيلي وهو غير مجد في العقائد الدينية.

(٤) الطبعات: ردت.

(٥) الطبعات: لكلام.

(٦) ح، ر: عن

(٧) وهو إيجاده تعالى للعالم على النظام الواقع وما ذهبوا إليه من أن ذلك من لوازم ذاته وامتناع خلوه عنه مما ترتب عليه قولهم بقدم العالم وإنكار حدوثه. =

العالِم والقدرة فلا نشتغل معهم بهذه التفصيلات.

فإن قيل: أفتقولون إن صفات الله تعالى غير الله تعالى؟

صفاته تعالى ليست غيرًا

قلنا: هذا خطأ فإنا إذا قلنا الله تعالى، فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قدر خلوها[1] عن صفات الإلهية، كما لا يقال الفقه غير الفقيه، ويد زيد غير زيد، ويد النجار غير النجار؛ لأن بعض الداخل في الاسم لا يكون غير[2] الداخل في الاسم[3]، فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال، وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل.

ولو قيل[4]: الفقه غير الإنسان فهو يجوز ولا يجوز أن يقال غير

=

وفي هذا الإطار يستبين مذهبهم في القدرة وهو إنكارهم لها بالمعنى المعروف عند المليين جميعًا، أو هو أن يصح منه إيجاد العالم وتركه، فلا يكون شيء منهما لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، لاعتقادهم أن ذلك نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعمًا منهم أنه الكمال التام (انظر مبحث: أنه تعالى قادر، في المواقف).

(١) الطبعات: قد أخلوها.

(٢) الطبعات: عين، ولا يستقيم معها مقتضى السياق حيث كان الكلام في نفي الغيرية عن صفاته تعالى بالنسبة لذاته.

(٣) الداخل في اسم زيد أو النجار أعضاؤه ومكوناته جميعًا وبعض هذا الداخل يده مثلًا، ومن الواضح أن اليد ليست مغايرة لهذه الأعضاء والمكونات إذا هي عضو من تلك الأعضاء.

(٤) الطبعات: فلو.

الفقيه[١]، فإن الإنسان لا يدل على صفة الفقه، فلا جرم يجوز أن يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة، كما يقال العرض القائم بالجوهر غير الجوهر على معنى أن مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر، وهذا[٢] جائز بشرطين:

أحدهما أن لا يمنع الشرع من إطلاقه، وهذا مختص بالله تعالى..

والثاني أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالإضافة إليه، فإنه إن فهم ذلك لم يمكن أن يقال سواد زيد غير زيد؛ لأنه لا يوجد دون زيد، فإذن قد انكشف بهذا ما هو حظ المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات.

* * *

---

(١) أي: لا يجوز أن يقال الفقه غير الفقيه.

(٢) الطبعات: (وهذا حصر) بزيادة حصر.

الحكم الثاني للصفات[1]:

مذهب المعتزلة في الإرادة والكلام

ندعي أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته، سواء كان في محل أو لم يكن في محل. وأما المعتزلة فإنهم حكموا بأن الإرادة لا تقوم بذاته تعالى، فإنها حادثة وليس هو محلًّا للحوادث، ولا تقوم بمحل آخر؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون ذلك المحل هو المريد بها، فهي توجد لا في محل، وزعموا أن الكلام لا يقوم بذاته لأنه حادث، ولكن يقوم بجسم هو جماد حتى لا يكون هو المتكلم به، بل المتكلم به هو الله سبحانه، أما البرهان على أن الصفات ينبغي أن تقوم بالذات "فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنٍ عنه"، فإن الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على أن الصانع تعالى بصفة كذا ولا نعني بأنه تعالى (بصفة[2]) كذا، إلا أنه تعالى على تلك الصفة، ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته.

برهان السني على قيام الصفات بالذات

وقد بينا أن مفهوم: قولنا عالم[3] وبذاته تعالى علم واحد، فمفهوم[4] قولنا مريد، وقامت بذاته تعالى إرادة واحد، ومفهوم قولنا لم تقم بذاته إرادة وليس بمريد واحد، فتسمية الذات مريدًا بإرادة لم تقم به كتسميته متحركًا بحركة لم تقم به، وإذا لم تقم الإرادة به فسواء كانت موجودة أو معدومة فقول القائل إنه مريد لفظ خطأ لا معنى له، وهكذا المتكلم فإنه

رد مذهب المعتزلة في الكلام

---

(١) الطبعات: في الصفات.
(٢) في النسخ التي رأيت: على صفة، وقد أثبت من عندي ما أحسبه مقتضى السياق.
(٣) الطبعات: (عالم واحد) بزيادة: واحد، ولا يستقيم معها المعنى.
(٤) الطبعات: كمفهوم، ولا يتسق معها المعنى.

متكلم باعتبار كونه محلًّا للكلام؛ إذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به، ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام، كما في كونه مصوتًا ومتحركًا[1].

فإن صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم؛ لأنهما عبارتان عن معنى واحد.

رد مذهبهم في الإرادة

ثم العجب من قولهم إن الإرادة توجد لا في محل، فإن جاز وجود صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام[2]، فلم قالوا بخلق الأصوات في محل؟ فلتخلق في غير محل، وإن لم يعقل الصوت إلا في محل لأنه عرض وصفة فكذا الإرادة.

ولو عكس هذا وقيل[3] إنه خلق كلامًا لا في محل وخلق إرادة في محل لكان العكس كالطرد.

ولكن لما كان أول المخلوقات يحتاج إلى الإرادة والمحل مخلوق، لم يمكنهم تقدير محل الإرادة موجودًا قبل الإرادة؛ فإنه لا محل قبل الإرادة إلا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محل الحوادث[4] ومن جعله محلًّا للحوادث أقرب حال منهم فإن استحالة وجود إرادة في غير محل، واستحالة كونه مريدًا بإرادة لا تقوم به، واستحالة حدوث إرادة حادثة به بلا إرادة تدرك

---

(١) فلا فرق بين قولنا: ليس مصوتًا ولا متحركًا، وقولنا: لم يقم بذاته صوت ولا حركة.

(٢) يعني: لا في محل.

(٣) الطبعات: لقيل، ولا يستقيم بها الكلام.

(٤) أقول: فلا محل إذن لقوله: ولو عكس هذا... لكان العكس كالطرد بعد ذكره هذا التعليل.

بديهة العقل أو نظره الجلي، فهذه ثلاث استحالات جلية.

وأما استحالة كونه محلًّا للحوادث فلا يدرك إلا بنظر دقيق كما سنذكره.

* * *

الحكم الثالث: أن الصفات كلها قديمة[١]:

استحالة كونه محلاً للحوادث

فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلًّا للحوادث، وهو محـال، أو كان يتصف بصفة لا تقوم بـه وذلـك أظهـر اسـتحالة، كـما سـبق، ولم يذهب أحد إلى حدوث الحياة والقـدرة، وإنـما اعتقـدوا ذلـك في العلـم بالحوادث[٢] وفي الإرادة وفي الكلام، ونحن نستدل عـلى اسـتحالة كونـه محلًّا للحوادث من ثلاثة وجوه:

(١) علم- أولًا- أن الخصم في هذا الحكم هم الكرامية والمجـوس، واعلـم- ثانيًا- أن الحادث هو الموجود بعد العدم، وأن المتجدد ما لا وجود لـه ولـه تجدد، وهو ثلاثة أقسام: الأحوال، والإضافات، والسلوب.
أما الحوادث فقد اختلف في كونه تعالى محـلًّا لهـا: فمنعـه الجمهـور، وقـال المجوس: كل حادث هو من صفات الكمال يجوز قيامه به، وقـال الكراميـة كل حادث يحتاج إليه الباري في الإيجاد فإنه يجوز قيامـه بـه، ثـم اختلفـوا في ذلك الحادث فقيل: هي الإرادة، وقيل هو قوله: كن
وأما الأحوال فلم يجوز تجددها في ذاته تعالى إلا أبـو الحـسين مـن المعتزلـة، فإنه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات.
وأما الإضافات، أي النسب- فيجوز تجددها اتفاقًا من العقلاء حتـى يقـال إنه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه.
وأما السلوب فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنـع تجـدده كما في قولنا: إنه ليس جسمًا ولا جـوهرًا ولا عرضًـا، وإن لم يكـن الـسلب منسوبًا إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به جـاز تجـدده في الجملـة فإنـه تعالى موجود مع كل حادث، وتزول عنه هذه المعية إذا عدم الحـادث؛ فقـد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن (انظر المواقف وشرحها في قيام الحوادث بذاته سبحانه من الموقف الخامس).

(٢) وفي معنى العلم السمع والبصر هذا، وممن ذهب إلى كونه تعالى محلًّا لعلوم حادثة الجهم بن صفوان كما سيأتي قريبًا.

الدليل الأول:

أن كل حادث فهو جائز الوجود، والقديم الأزلي واجب الوجود، ولو تطرق الجواز إلى صفاته لكان ذلك مناقضًا لوجوب وجوده فإن الجواز والوجوب يتناقضان، فكل ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات، وهذا واضح بنفسه(١).

الدليل الثاني:

وهو الأقوى- أنه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو: إما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث، أو لا يرتقي إليه، بل كل حادث فيجوز أن يكون قبله حادث، فإن لم يرتقِ الوهم إليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدًا، ولزم منه حوادث لا أول لها، وقد قام الدليل على

---

(١) ونظم هذا الدليل منطقيًا هكذا: لو كان واجب الوجود محلًا للحوادث لتطرق الجواز إلى صفاته، لكن التالي باطل لما يؤدي إليه من التناقض فإن وجوب ذاته تعالى وجواز صفاته نقيضان، وإذا بطل التالي بطل ما أدى إليه من كونه سبحانه محلًّا للحوادث ثبت أنه ﷻ ليس محلًا للحوادث.

هذا محصل كلام الغزالي في استدلاله هذا وللخصم أن ينقض هذا الدليل من جهتين:

الأولى: أن الوجوب والجواز ليسا نقيضين فإن النقيضين يجب أن يكون بينهما إثبات لأمر ونفي ذلك الأمر مثل متحرك لا متحرك، والوجوب والجواز أمران وجوديان ليس بينهما نفي.

الجهة الثانية: سلمنا أنهما نقيضان غير أنهما لم يجتمعا على شيء واحد حيث كان الوجوب للذات والجواز للصفات ومن شرط التناقض اتحاد المحل.

(انظر: محاضرات في التوحيد - الصف الرابع لفضيلة شيخنا صالح شرف)

اللهم إلا إذا قيل إن الصفات عين الذات حسبما ذهب إلى ذلك الفلاسفة والمعتزلة.

استحالته.

وهذا القسم ما ذهب إليه أحد من العقلاء، وإن ارتقى الوهم إلى حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا تخلو: إما أن تكون لذاته أو لزائد عليه[١]، وباطل أن يكون لزائد عليه؛ فإن كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه[٢].

فيلزم منه تواصل الحوادث أبدًا[٣] وهو محال، فلم يبقَ إلا أن استحالته من حيث إن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته.

فإذا كان ذلك مستحيلًا في ذاته أزلًا استحال أن ينقلب المحال جائزًا، وينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون أزلًا، فإن ذلك يبقى فيما لا يزال لأنه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء.

ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة إلى الجواز فكذا سائر الحوادث.

فإن قيل: هذا يبطل بحدوث العالم، فإنه كان ممكنًا قبل حدوثه، ولم

---

(١) يعني بالزائد عليه المغاير له، فتخرج صفاته ﷻ كما يستبين من قوله: "فإن كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه"، فإن صفاته تعالى ليس بممكن تقدير عدمها، وبهذا يفهم من الزائد عليه الزائد على ذاته وصفاته، فإن صفاته تعالى الوجودية وإن كانت زائدة على الذات إلا أنها ليست غيرًا له سبحانه كما أوضحنا ذلك في الدعوى الأولى (في وجوده تعالى) من القطب الأول.

(٢) حيث كان زائدًا على الذات مغايرًا لها كما أوضحنا.

(٣) توضيحه: أن هذا الزائد المفروض ممكن تقدير عدمه لزيادته فلا يكون قديمًا حيث أمكن تقدير عدمه فيكون حادثًا، والتقدير أن اتصاف المولى سبحانه بالحادث ليس لذاته، بل لزائد، ويعود الكلام في ذلك الزائد وهكذا مما يستلزم ما قاله من تواصل الحوادث أبدًا.

يكن الوهم يرتقي إلى وقت يستحيل حدوثه قبله، ومع ذلك يستحيل حدوثه أزلًا ولم يستحل على الجملة حدوثه(١).

قلنا هذا الإلزام فاسد؛ فإنا إنما نحيل(٢) إثبات ذات تنبو عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود، ثم تنقلب إلى جواز قبول الحوادث، والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى ينقلب إلى قبول جواز الحدوث، فيلزم ذلك على مساق دليلنا.

نعم، يلزم ذلك المعتزلة(٣) حيث قالوا: للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث، يطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن(٤).

فأما على أصلنا فغير لازم، وإنما الذي نقوله في العالم أنه فِعْل، وقدم الفعل(٥) محال؛ لأن القديم لا يكون فعلًا.

* * *

(١) فقد انقلب ما هو مستحيل الحدوث إلى ممكن الحدوث.

(٢) الطبعات: (فإنا لم نحل... إلخ) وينقلب بها المعنى إلى الفساد، والمثبت عن: ح، ر.

(٣) ح: (على مذهب المعتزلة) بزيادة: على مذهب.

(٤) الطبعات، ر: (بعد أن لم يكن قائمًا) بزيادة: قائمًا.

(٥) ح: والفعل القديم.

الدليل الثالث:

هو أنا نقول: إذا قدرنا قيام حادث بذاته[١] فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث[٢] أو بالانفكاك عن ذلك الحادث[٣]، وذلك الضد أو ذلك[٤] الانفكاك إن كان قديمًا استحال بطلانه وزواله؛ لأن القديم لا يعدم وإن كان حادثًا كان قبله حادث لا محالة، وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي إلى أن الحوادث[٥] لا أول لها وهو محال[٦].

مذهب الكرامية في الكلام

ويتضح ذلك بأن يفرض في صفة معينة كالكلام مثلًا، فإن الكرامية قالوا إنه في الأزل متكلم، على معنى أنه قادر على خلق الكلام في ذاته، ومهما أحدث شيئًا في غير ذاته أحدث في ذاته قوله: (كن)، فلابد وأن

---

(١) كالكلام مثلًا فيما ذهب إليه الكرامي.

(٢) وهو السكوت على القول بأنه أمر وجودي، حيث يشترط في الضدين كونهما وجوديين.

(٣) وذلك فيما إذا اعتبرنا السكوت ليس بمعنى وجودي، وبالتالي فليس ضدًّا للكلام، فيئول الأمر قبل حدوث الكلام لا إلى السكوت بل إلى الانفكاك عن الكلام، ولا إلى ذات ساكنة بل إلى ذات منفكة عن الكلام. هذا، وفي ح: أو بالانفكاك عن ذلك الحادث والضد.

(٤) في ح والطبعات: (وذلك) ولا يستقيم مع الإفراد في قوله بعد: إن كان قديمًا.

(٥) في ح والطبعات: إلى حوادث.

(٦) ونظم هذا الدليل منطقيًّا في إيجاز هكذا: لو قدرنا قيام حادث بذاته لكان قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث، أو بالانفكاك عن ذلك الحادث، لكن التالي بشقيه باطل، فبطل ما أدى إليه من قيام الحادث بذاته؛ ودليل بطلان التالي قوله: وذلك الضد أو ذلك الانفكاك إن كان قديمًا استحال بطلانه... إلخ.

يكون قبل إحداث هذا القول ساكتًا، ويكون سكوته قديمًا.

منهب الجهم في العلم

وإذا قال الجهمي[١]: إنه يحدث في ذاته علم[٢] فلابد وأن يكون قبله غافلًا وتكون غفلته قديمة.

فنقول: السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانها لما سبق من الدليل على استحالة عدم[٣] القديم.

فإن قيل: السكوت ليس بشيء، إنما يرجع إلى عدم الكلام، والغفلة ترجع إلى عدم العلم (والجهل) وأضداده[٤]، فإذا وجد الكلام (أو العلم)[٥] لم يبطل شيء؛ إذ لم يكن شيء إلا الذات القديمة وهي باقية، ولكن انضاف إليها[٦] موجود آخر وهو الكلام والعلم، فأما أن يقال: انعدم[٧] شيء فلا.

الرد الأول بأن السكوت والغفلة وجوديان لا عدميان

وينزل ذلك منزلة وجود العالم، فإنه يبطل العدم القديم، ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه[٨].

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة،

---

(١) في بعض الطبعات: الجهم وفي ر: جهم.
(٢) في ح والطبعات: علمًا، والمثبت عن: ر.
(٣) في ح: انعدام.
(٤) أي العلم.
(٥) زدنا لفظ (أو العلم) لاقتضاء السياق.
(٦) في ح: إليه .
(٧) ح، ر: العدم.
(٨) أي ويقدر بطلان العدم القديم بوجود العالم مما يودي إلى القول بجواز عدم القديم.

والغفلة عدم العلم وليست بصفة، كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الألوان وليس بلون، والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض، وذلك محال.

والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا[١]، والخصوم في هذه المسألة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة، فإن كل من يدعي أن السكون هو عدم الحركة لا يقدر[٢] على إثبات حدوث العالم[٣].

فظهور الحركة بعد السكون[٤] إذا دل على حدث المتحرك، فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق؛ إذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى[٥] هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام، وكون الغفلة معنى يضاد

---

(١) أي: الدليل الذي دل على استحالة كون البياض هو عدم السواد وليس بلون... إلخ، بعينه يدل على استحالة أن السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة.

(٢) ر: لم يقدر.

(٣) بيان ذلك أن جمهور المتكلمين يستندون في إثبات حدث العالم على أنه ملازم للحركة والسكون الحادثين، والملازم للحادث حادث، والقول بأن السكون عدم الحركة معناه أنه أمر عدمي، وبالتالي فقبل الحركة ليس هناك إلا ذات العالم، فلا يقال حينئذ: العالم ملازم للحادث، وينسد بذلك الاستدلال على حدث العالم من هذا الطريق على كل من يدعي أن السكون هو عدم الحركة.

(٤) يعني: الذي هو معنى وجودي.

(٥) أي: وجودي.

العلم، وهو[١] أنا إذا[٢] أدركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة؛ فإن الذات مدركة على الحالتين[٣]. والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة إلا[٤] إلى زوال أمر وحدوث أمر فإن الشيء لا يفارق نفسه[٥].

فدل ذلك على أن كل قابل للشيء فلا يخلو عنه، أو عن ضده وهذا مطرد في الكلام والعلم، ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العالم وعدمه، فإن ذلك لا يوجب ذاتين؛ فإنه لم تدرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل الحدوث، والقديم ذات قبل حدوث الكلام، علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام، يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام، فهما وجهان مختلفان أدرك عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين فللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتًا، كما أن له هيئة بكونه متكلمًا، كما له هيئة بكونه ساكنًا ومتحركًا وأبيض وأسود وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها[٦].

---

(١) قوله: (وهو) أي: المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة.

(٢) ح،ر نقص إذا.

(٣) فالذات متحركة مدركة على صفة وهيئة كونها متحركة، والذات ساكنة مدركة على صفة وهيئة كونها ساكنة ولو كان السكون أمرًا عدميًّا لكانت الذات وحدها مدركة في حالة السكون.

(٤) في الطبعات نقص: إلا.

(٥) يعني بل ترجع التفرقة - كما في هذا المثال - إلى إدراك ذات بصفة كونها متحركة وذات بصفة كونها ساكنة.

(٦) في ح: عنها.

الرد الثاني: السكوت والغفلة حالان

الوجه الثاني في الانفصال: هو أنه إن سلم أيضًا أن السكوت ليس بمعنى، وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام، فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام، فحال الانفكاك تسمى عدمًا أو وجودًا أو صفة أو هيئة قد[1] انتفى بالكلام والمنتفي قديم.

وقد ذكرنا أن القديم لا ينتفي سواء كان[2] ذاتًا أو حالًا أو صفة، وليست الاستحالة لكونه ذاتًا فقط بل لكونه قديمًا، ولا يلزم عدم العالم، بأنه انتفى عند الوجود[3]، لأن عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها[4] على الذات فالفرق[5] بينهما ظاهر.

---

(١) في الطبعات: فقد.

(٢) قلنا إن الأسلوب الأمثل في ذلك أن يقال (سواء أكان ذاتًا أم حالًا) اقتداء بالتعبير القرآني.

(٣) يعني ولا يلزم على قولنا إن القديم لا ينتفي... إلخ، عدم العالم السابق على وجوده حيث انتفى هذا العدم رغم كونه قديمًا بوجود العالم. هذا وفي الطبعات التي تحت يدي: فإنه انتفى مع القدم.

(٤) في ر: تغييرها وتبديلها.

(٥) في الطبعات: والفرق.

هذا وحاصل ما دار في إيجاز من حوار بين السني من ناحية والكرامي والجهمي من ناحية أخرى في إطار هذا الدليل الجيد هو على النحو التالي:

يقول السني: لو كانت ذاته محلًّا للحوادث كالكلام مثلًا عند الكرامي، والعلم عند الجهمي لترتب على ذلك إما عدم القديم من السكوت والغفلة الوجوديين أو وجود حوادث لا أول لها، والتالي باطل بشقيه فالمقدم مثله.

ثانيًا: يرد الكرامي والجهمي بمنع بطلان أحد شقي الملازمة فيكون سبحانه محلًّا للحوادث ولا يترتب على ذلك عدم القديم حيث إن السكوت والغفلة وصفان سلبيان، فلم يكن حينئذ قبل الكلام والعلم الحادثين شيءٌ

(استدلال الكرامي والجهمي على كونه تعالى محلاً للحوادث بحدوث الكلام والإرادة والعلم في ذاته)[١]

شبهة الجهمي في حدوث العلم

فإن قيل: الأعراض كثيرة والخصم لا يدعي كون الباري محل حدوث شيء منها كالألوان والأكوان والآلام واللذات[٢] وغيرها، وإنما الكلام في الصفات السبع التي ذكرتموها ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة، وإنما النزاع في ثلاثة: الكلام والإرادة والعلم، وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما. وهذه الصفات الثلاثة لابد وأن تكون حادثة، ثم يستحيل أن تقوم بغيره؛ لأنه لا يكون متصفًا بها فيجب أن تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلًّا للحوادث.

أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم إلى أنها[٣] علوم حادثة، وذلك

=

سوى الذات فقط، وليس هناك معنى وجودي قديم قبل الكلام والعلم عدم بالكلام والعلم حتى يقال: إن عدم القديم باطل، فالتقابل بين الكلام والسكوت تقابل الملكة والعدم، ويرد السني على هذا المنع بأحد طريقين:
الطريقة الأولى: الاستدلال على أن السكوت والغفلة معنيان وجوديان، فالتقابل بين الكلام والسكوت مثلًا تقابل الضدين.
الطريقة الثانية: التسليم بأن السكوت والغفلة ليسا معنيين وجوديين ومنع أن لا يكونا حالين والحال، واسطة بين الموجود والمعدوم، فالذات قبل الكلام على حالة هي الانفكاك عن الكلام، وقد انعدمت هذه الحالة بطريان الكلام كما يدعى الخصم، وانعدام القديم محال.

(١) ما بين القوسين هو من عملنا، تفصيلًا للكتاب وتبيانًا له.
(٢) المتكلمون ينفون عنه تعالى اللذات الجسمية والعقلية، والفلاسفة يثبتون للذات العقلية.
(٣) أي: صفة العلم.

لأن الله تعالى الآن عالم بأن العالم كان[١] قد وجد قبل هذا، فهو[٢] في الأزل إن كان عالمًا بأنه كان قد وجد كان هذا جهلًا لا علمًا، وإذا لم يكن عالمًا وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا. وهكذا القول في كل حادث[٣].

شبهة الكرامي في حدوث الإرادة

وأما الإرادة فلابد من حدوثها فإنها لو كانت قديمة لكان المراد معها. فإن القدرة والإرادة مهما تمتا وارتفعت العوائق وجب حصول المراد، فكيف يتأخر المراد عن الإرادة والقدرة من غير عائق، فلهذا قالت المعتزلة بحدوث الإرادة في غير محل، وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه[٤] بأنه يخلق إيجادًا في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع إلى الإرادة.

شبهته في حدوث الكلام

وأما الكلام فكيف يكون قديمًا وفيه إخبار عما مضى، فكيف قال في الأزل:

﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [سورة نوح آية: ١][٥] ولم يكن قد خلق نوحًا بعد[٦]، وكيف قال في الأزل لموسى: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [سورة طه آية: ١٢] ولم يخلق بعد موسى، وكيف[٧] أمر ونهى من غير مأمور ولا منهي[١]؟

---

(١) في ح، وبعض الطبعات نقص: كان.

(٢) في ح: وهو.

(٣) أي في العلم بكل حادث.

(٤) أي: عن حدوثها في ذاته.

(٥) مفتتح سورة نوح.

(٦) أقول: ولا قومه، وذلك مما يؤدي إلى الكذب في خبره تعالى حيث يكون إخباره حينئذ غير مطابق للواقع.

(٧) في الطبعات: فكيف.

وإذا كان ذلك محالًا ثم علم بالضرورة أنه آمر وناهٍ، واستحال ذلك في القدم، علم قطعًا أنه صار آمرًا ناهيًا بعد أن لم يكن، فلا معنى لكونه محلًّا للحوادث إلا هذا.

جواب السني عن هذه الشبه

والجواب أنا نقول: مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاث انتهض منه دليل مستقل على إبطال كونه محلًّا للحوادث، إذ لم يذهب إليه ذاهب إلا بسبب هذه الشبهة[٢]، فإذا انكشفت[٣] كان القول بها باطلًا كالقول بكونه محلًا للألوان وغيرها[٤] مما لا يدل دليل على الاتصاف بها[٥].

توضيح كون علمه بالحوادث قديمًا بالمثال

فنقول: الباري - تعالى وتقدس - في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد، وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعده العالم بأنه كان، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفًا لله تعالى بتلك الصفة وهي لم تتغير. وإنما المتغير أحوال العالم، وإيضاحه بمثال وهو أنا إذا فرضنا للواحد منا علمًا بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل الطلوع ولم ينعدم بل بقي فلم يخلق[٦] له علم آخر عند طلوع الشمس فما

---

(١) أقول: لم يذكر هنا مثال للنهي، ويمكن أن يذكر في الأمر والنهي معًا قوله تعالى في الأزل لموسى: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾ [سورة طه من الآية رقم: ٢١]، هذا والأمر والنهي من غير مأمور ولا منهي عبث أوسفه محال في حقه تعالى كما يزعم الخصم.

(٢) ح: الشبه.

(٣) الطبعات: وإذا انكشف.

(٤) من الأكوان والآلام واللذات.

(٥) ومما لا يدعيه الخصم.

(٦) في ح: يتجدد.

حال هذا الشخص عند الطلوع؟ أيكون عالمًا بقدوم زيد أم[١] غير عالم؟

ومحال أن يكون غير عالم؛ لأنه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع، وقد علم الآن الطلوع فيلزم[٢] بالضرورة أن يكون عالمًا بالقدوم، فلو دام عند انقضاء الطلوع فلابد وأن يكون عالمًا بأنه كان قد قدم، فالعلم[٣] الواحد أفاد الإحاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان فهكذا ينبغي أن يفهم علم الله القديم الموجب[٤] للإحاطة بالحوادث.

وعلى هذا ينبغي أن يقاس السمع والبصر، فإن كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها، وإنما الحادث المسموع والمرئي.

الدليل القاطع على أن علمه بالحوادث قديم

والدليل القاطع على هذا هو أن الاختلاف بين أحوال[٥] شيء واحد في انقسامه إلى الذي كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة. ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات، فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة؟ وإذا جاز[٦] علم واحد يفيد الإحاطة بذوات مختلفة متباينة[٧]، فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد إحاطة بأحوال ذات واحدة بالإضافة إلى الماضي والمستقبل؟!

---

(١) في ر، والطبعات: أو.
(٢) في الطبعات: فيلزمه.
(٣) في ر: والعلم. والمثبت عن: ح.
(٤) في ر: بالإحاطة.
(٥) في الطبعات: الأحوال.
(٦) في ح: فإذا جاز، وفي الطبعات: وإذا كان، والمثبت عن ر.
(٧) ح نقص: متباينة.

رد آخر على الجهمي بطريق الإلزام

ولا شك أن جهمًا ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى[١] ثم لا يثبت علومًا لا نهاية لها[٢] فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة[٣]، فكيف يستبعد ذلك في أحوال معلوم واحد؟

يحققه[٤] أنه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم[٥] لا يخلو إما أن يكون معلومًا أو غير معلوم، فإن لم يكن معلومًا فهو محال؛ لأنه حادث، وإن جاز حادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بأن يكون متضحًا له[٦] فبأن يجوز ألا يعلم الحوادث المباينة لذاته أولى، وإن كان معلومًا فإما أن يفتقر إلى علم آخر وكذلك العلم الآخر يفتقر إلى علوم أخر لا نهاية لها، وذلك محال. وإما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث بنفس[٧] ذلك العلم[٨] فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان:

---

(١) مهما كان المفهوم من نفي النهاية عن معلوماته تعالى أن علمه بالمعلومات لا ينتهي إلى معلوم يستحيل في العقل تقدير معلوم بعده، فالمعلومات مستمرة التقدير أبدًا، وعلمه تعالى صالح للتعلق المستمر بها أيضا وانظر الاستدلال على نفي النهاية عن معلوماته سبحانه فيما كتبه الإمام الغزالي سلفًا في مبحث علمه تعالى ص٣٣٩.

(٢) حيث كان ذلك محالًا كما سبق في إبطال دورات لا نهاية لها ص٢٢٤.

(٣) وإلا لزمه كون بعض المعلومات بدون علم كما يلزم الجهم بأن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة احتجاج الغزالي في قوله: إنه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم... إلخ.

(٤) أي: يحقق تجويز تعلق علم واحد بمعلومات مختلفة.

(٥) ر نقص: العلم.

(٦) حيث كان حدوثه في ذاته.

(٧) في الطبعات: نفس.

(٨) ح نقص: العلم.

أحدهما: ذاته.

والآخر: ذات الحادث.

فيلزمه[١] لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين، فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير؟ وهذا لا مخرج منه[٢].

دليل قدم الإرادة

وأما الإرادة فقد ذكرنا[٣] أن حدوثها بغير إرادة أخرى محال،

(١) أي فيلزم الجهمي، وفي ح والطبعات: فليزم منه.

(٢) نظم هذا الدليل القائل: يحققه أنه لو حدث له علم بكل حادث... إلخ، هكذا: لو حدث له تعالى علم في ذاته بكل حادث لكان ذلك العلم إما أن يكون معلومًا أو غير معلوم لكن التالي بشقيه باطل فما أدى إليه من حدوث علم في ذاته باطل.
أما بطلان الشق القائل: إن العلم الحادث في ذاته غير معلوم فقد بينه في قوله: فإن لم يكن معلومًا فهو محال لأنه حادث...إلخ، ويصاغ هكذا: لو لم يكن ما يحدث له سبحانه في ذاته من علم معلومًا له لما كان عالمًا بالحوادث المباينة لذاته، لكن التالي باطل فما أدى إليه من عدم علمه بما يحدث في ذاته باطل.
وأما بطلان الشق الآخر القائل إن العلم الحادث في ذاته معلوم له فقد بينه بقوله: وإن كان معلومًا فإما أن يفتقر... إلخ، ويصاغ هكذا: لو كان ما يحدث له سبحانه في ذاته من علم معلومًا له فإما أن يفتقر إلى علم آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية وهو محال، فما أدى إليه محال.
وإن لم يفتقر بأن كان يعلم الحادث، والعلم بالحادث بنفس ذلك العلم فقد لزم من ذلك تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين الأمر الذي يترتب عليه مطلوبنا من تجويز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير.

(٣) يعني في مبحث إثبات الإرادة له تعالى.

وحدوثها بإرادة تتسلسل إلى غير نهاية أيضًا محال، وأن تعلق الإرادة القديمة بالإحداث غير محال. ويستحيل أن تتعلق الإرادة بالقديم فلم يكن العالم قديمًا؛ لأن الإرادة تعلقت بإحداثه لا بوجوده في القدم، وقد سبق إيضاح ذلك[1].

المعنى الأول للإرادة عند الكرامي وإبطاله

وكذلك الكرامي إذا قال[2] يحدث في ذاته إيجادًا[3] في حال حدوث العالم[4] فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت، فيقال له: وما الذي خصص[5] الإيجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت؟ فيحتاج إلى مخصص آخر ويلزمهم[6] في الإيجاد ما لزم المعتزلة في الإرادة الحادثة[7].

---

(١) أي في بيان مفهوم الإرادة.

(٢) يعني في بيان مفهوم الإرادة عنده.

(٣) يعني لإرادة حادثة.

(٤) أو عند وجود كل موجود، فالإرادة عند الكرامية صفة حادثة لله متعددة بتعدد المرادات، وتحدث كل إرادة منها قبل حدوث المراد ويعقبها المراد (الفَرق بين الفِرق للبغدادي: ٢١٩).

(٥) ح: يخصص.

(٦) الطبعات: فيلزمهم.

(٧) حيث قيل لهم: إن إرادته تعالى الحادثة عندكم إن كانت بإرادة أخرى فالسؤال في الإرادة الأخرى لازم ويتسلسل إلى غير نهاية وإن كان لا بإرادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بإرادة فإن افتقار الحادث إلى الإرادة لجوازه... إلخ، ويقال للكرامية هنا: ما الذي خصص الإيجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت؟ فيلزم عليه: إما التسلسل إن احتاج هذا المخصص إلى آخر وهكذا وهو باطل، وإما عدم احتياج الإيجاد – وهو حادث – إلى مخصص فيلزم عليه خروج العالم (الحادث) بلا إيجاد وذلك خلاف مذهب الكرامية.

ومن قال منهم إن ذلك الإيجاد هو قوله: (كـن)، وهـو صـوت، فهـو محال من ثلاثة أوجه:

المعنى الثاني للإرادة عنده وإبطاله

أحدها: استحالة قيام الصوت بذاته.

والآخر: أن قوله[1] (كن) حادث أيضًا، فإن حدث (كن) [2] من غير أن يقول له كن فليحدث العالم من غير أن يقال له (كن)، فإن افتقر قوله (كن) في أن يكون إلى قول آخر، افتقر القول الآخر إلى ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل إلى غير نهاية. ثم لا ينبغي أن يناظر من انتهى عقله إلى أن يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت، قوله (كـن) فيجتمع آلاف آلاف أصوات في كل لحظة. ومعلوم أن النـون والكـاف لا يمكـن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي أن تكون النون بعد الكاف؛ لأن الجمع بين الحرفين محال، وإن جمع[3] ولم يرتب لم يكن قـولًا مفهومًـا ولا كلامًـا منظومًا، وكما يستحيل الجمع بين حـرفين مختلفـين فكـذلك بـين حـرفين متماثلين، فلا يعقل في آنٍ واحد ألف ألف[4] كما لا يعقل الكاف والنون[5] فهؤلاء حقهم أن يسترزقوا الله عقلًا وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر.

والثالث: أن قوله (كن) خطاب مع العالم في حالة العدم أو في حالة الوجود، فإن كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب، فكيف يمتثل بـأن يتكـون

---

(١) ح: القول.
(٢) ح والطبعات نقص: كن.
(٣) يعني على فرض المحال.
(٤) ر، والطبعات: ألف ألف كاف، وأحسب ما أثبته عن: ح، هو الصواب.
(٥) يعني النطق بهما في آنٍ واحد.

بقوله (كن)؟ وإن كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن؟ فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله؟ فقد انتهى ركاكة عقله إلى أن لا يفهم[1] المعني بقوله تعالى: ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة النحل آية: ٤٠] "إذا أردناه أن نقول له كن فيكون[2] وأنه كناية عن نفاذ[3] القدرة وكمالها حتى انجر بهم إلى هذه المخازي، نعوذ بالله من الخزي والفضيحة[4] يوم الفزع الأكبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف إذ ذاك ستر الله عن خبائث الجهال، ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد ﴿لَّقَدۡ كُنتَ فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾ [سورة ق آية: ٢٢].

قدم الكلام ورد شبهة حدوثه

وأما الكلام فهو قديم، وما استبعدوه من قوله تعالى: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ [سورة طه آية: ١٢]، ومن قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [سورة نوح آية: ١]، استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتًا وهو محال فيه[5]، وليس بمحال

---

(١) يعني الكرامي، وفي ح، ر (فقد انتهى ركاكة عقلهم إلى أن لا يفهموا) والإفراد هو المناسب بقوله قبل: وكذا الكرامي إذا قال يحدث في ذاته إيجادًا... إلخ.

(٢) سورة النحل من الآية ٤٠، وقد ورد قوله، كن فيكون كثيرًا في كتاب الله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة البقرة آية: ١١٧، وآل عمران: ٤٧، مريم: ٣٥، غافر: ٦٨]، ﴿قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة آل عمران آية: ٥٩]، ﴿يَقُولُ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة الأنعام آية: ٧٣] ﴿أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة يس آية: ٨٢].

(٣) ر: نهاية.

(٤) ح: والغضب.

(٥) أي في الكلام القديم القائم بذاته تعالى.

إذا فهم كلام النفس. فإنا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح، والعبارة عنه قبل إرساله: إنا نرسله، وبعد إرساله: إنا أرسلنا، واللفظ يختلف باختلاف الأحوال والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف، فإن حقيقته أنه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر[١] هو إرسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الأحوال كما سبق في العلم، وكذلك قوله: ﴿فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ﴾ لفظ يدل[٢] على الأمر[٣] والأمر اقتضاء وطلب يقوم بذات الآمر وليس من[٤] شرط[٥] قيامه به[٦] أن يكون المأمور موجودًا ولكن يجوز أن يقوم بذاته[٧] قبل وجود المأمور، فإذا وجد المأمور كان مأمورًا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجدد اقتضاء آخر.

وكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده، إذ يقدر في نفسه أن يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتنجز في نفسه على تقدير الوجود، فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الأب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع، وقدر بقاء ذلك الاقتضاء إلى[٨] وجوده لعلم الابن أنه مأمور من جهة

---

(١) ح، ر: المخبر ولا يصح معه المعنى.

(٢) ح، والطبعات: لفظة تدل.

(٣) ر: أمر.

(٤) الطبعات نقص: من، والسياق يقتضيها.

(٥) الطبعات: شروط.

(٦) ح، ر نقص: به.

(٧) أي يجوز أن يقوم الأمر بذات الأمر.

(٨) الطبعات: على.

الأب بطلب العلم من[١] غير استئناف اقتضاء يتجدد[٢] في النفس، بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم إلا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن، فيكون قوله بلسانه: اطلب العلم، دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت أو كان قائمًا[٣] بذاته قبل وجود ولده. فهكذا ينبغي أن يفهم قيام الأمر بذات الله تعالى، فتكون الألفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديمًا ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور[٤] وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود، فإن كان مستحيل[٥] الوجود ربما لا يتصور وجود الاقتضاء ممن[٦] يعلم استحالة وجوده. فلذلك لا نقول: إن الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل ممن يستحيل وجوده، بل ممن علم[٧] وجوده، وذلك غير محال[٨].

فإن قيل: أتقولون إن الله تعالى في الأزل آمر وناهٍ؟ فإن قلتم: إنه آمر فكيف يكون آمرًا لا مأمور له؟ وإن قلتم: لا، فقد صار آمرًا بعد أن لم يكن.

قلنا: اختلف الأصحاب في جواب هذا، والمختار أن نقول هذا نظر يتعلق أحد طرفيه بالمعنى والآخر بإطلاق الاسم من حيث اللغة. فأما حظ المعنى فقد انكشف وهو أن الاقتضاء القديم معقول وإن كان سابقًا

---

(١) الطبعات: في.
(٢) الطبعات: متجدد.
(٣) الطبعات قديمًا.
(٤) أي: بل يستدعي تصور وجوده فقط، وفي ح، ر: يتصور.
(٥) ح يستحيل.
(٦) ح: حتى.
(٧) ر: يعلم.
(٨) يعني: وذلك الاقتضاء، أي اقتضاء فعل ممن يمكن وجوده غير محال.

على وجود المأمور "كما في حق الولد[١] يبقى أن يقال اسم الآمر يطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده أم يطلق عليه قبله؟ وهذا أمر لفظي لا ينبغي للناظر أن يشتغل بأمثاله، ولكن الحق أنه يجوز إطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادرًا قبل وجود المقدور، ولم يستبعدوا قادرًا ليس له مقدور موجود، بل قالوا القادر يستدعي مقدورًا معلومًا لا موجودًا، فكذلك الآمر يستدعي مأمورًا معلومًا لا[٢] موجودًا والمعدوم[٣] معلوم[٤] الوجود قبل الوجود، بل يستدعي الآمر مأمورًا به كما يستدعي مأمورًا ويستدعي أمرًا أيضًا، والمأمور به يكون معدومًا، ولا يقال: إنه كيف يكون آمرًا من غير مأمور به؟ بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجودًا، بل يشترط كونه معلومًا بل من أمر ولده على سبيل الوصية بأمر ثم توفي فأتى الولد بما أوصى به أبوه، يقال: امتثل أمر والده، والآمر معدوم والأمر في نفسه معدوم[٥] ونحن مع هذا نطلق اسم الامتثال عليه[٦]، فإذا لم يستدع كون المأمور ممتثلًا للأمر لا وجود الآمر،

---

(١) أي: الذي قام بوالده اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده كما مثل سابقًا.
(٢) في الطبعات نقص: لا.
(٣) أي الذي سبق في علم الله وجوده.
(٤) في ر: مقدر.
(٥) في ر، وبعض الطبعات: معدومًا ولا يستقيم بها المعنى.
(٦) ر، والطبعات: (نطلق اسم امتثال الأمر).

ولا وجود الأمر ولم يستدع كون الآمر آمرًا وجود المأمور به[1]، فمن أين يستدعي وجود المأمور[2]؟ فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعًا ولا نظر إلا فيهما. فهذا ما أردنا أن نذكره في استحالة كونه محلًّا للحوادث إجمالًا وتفصيلًا.

* * *

---

(١) ح، والطبعات: فإذا لم يستدع كون المأمور ممتثلًا للأمر لا وجود للآمر ولا للأمر ولم يستبعد كون الآمر آمرًا قبل وجود المأمور به فمن أين... إلخ، والمثبت هنا عن: ر.

(٢) لم يظهر لي الوجه في بناء عدم استدعاء كون الآمر آمرًا وجود المأمور المستفاد من قوله: فمن أين يستدعي... إلخ، على الاستدعائين السابقين خاصة الأول منهما.

الحكم الرابع

أن الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلًا وأبدًا، فهو في القدم كان حيًّا قادرًا عالمًا سميعًا بصيرًا متكلمًا[١]، وأما ما يشتق له من الأفعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا. وهذا إذا[٢] كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف[٣] فيه.

والقول الجامع أن الأسامي التي تسمى[٤] بها الله تعالى أربعة أقسام[٥]:

الأول: أن لا يدل إلا على ذاته كالموجود، وهذا صادق أزلًا وأبدًا.

الثاني: ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم، فإنه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلًا[٦]، وكالباقي[٧] فإنه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرًا، وكالواحد فإنه يدل على الوجود وسلب الشريك، وكالغني فإنه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا أيضًا يصدق أزلًا وأبدًا؛ لأن ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم ذاته أزلًا وأبدًا[٨].

---

(١) هكذا دونها ذكر لكونه تعالى في القدم: مريدًا.
(٢) ح نقص: إذا.
(٣) ر: الاختلاف.
(٤) ح: يسمى.
(٥) الطبعات نقص: أقسام.
(٦) ح نقص: أزلًا.
(٧) الطبعات: الباقي.
(٨) ر والطبعات: (فيلازم الذات على الدوام).

الثالث: ما يدل على الوجود[١] وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والعالم والمريد والسميع والبصير[٢]وما يرجع إلى هذه الصفات السبع كالآمر والناهي والمخبر[٣] ونظائره، فذلك أيضًا يصدق عليه أزلًا وأبدًا عند من يعتقد قدم جميع الصفات.

الرابع: ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله كالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل وأمثاله، وهذا مختلف فيه، فقال قوم هو صادق أزلًا إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبًا للتغير، وقال قوم: لا يصدق إذ لا خلق في الأزل فكيف يكون خالقًا؟

والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارمًا وعند حصول القطع به وفي[٤] تلك الحالة على الاقتران يسمى صارمًا، وهما بمعنيين مختلفين، فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع به صارم بالفعل، وكذلك الماء في الكوز يسمى مرويًا وعند الشرب يسمى مرويًّا وهما إطلاقان مختلفان، فمعنى تسمية السيف في الغمد صارمًا أن الصفة التي يحصل بها القطع موجودة في السيف،وهي حدته واستعداده[٥]فليس امتناع القطع فى الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته. فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد

(١) أي: وجود الذات، والأنسب أن يقال: ما يدل على الذات.
(٢) الطبعات: تأخير ذكر (العالم) إلى ما بعد، (والبصير) وما أثبته عن ح، ر، وهو الأنسب.
(٣) مرجعها إلى صفة الكلام.
(٤) ح: في.
(٥) ر نقص: حدته واستعداده هذا، وعبارة: (موجودة في السيف وهي حدته واستعداده فليس امتناع القطع) ساقطة في الطبعات.

صارمًا يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل، فإن الخلق إذا وجد بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن[١]، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل.

وبالمعنى[٢] الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل اسم الخالق[٣] فهذا حظ المعنى. فقد ظهر أن من قال: إنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم فهو محق وأراد أن به المعنى الثاني، ومن قال يصدق في الأزل[٤] فهو محق وأراد به المعنى الأول.

وإذا كشف الغطاء عن هذا الوجه ارتفع الخلاف. فهذا تمام ما أردنا ذكره في قطب الصفات، وقد اشتمل على سبع دعاوى[٥]، وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع[٦]، وعن صفة الكلام خمسة استبعادات[٧]،

(١) ح نقص: لم يكن.
(٢) ر: فالمعنى.
(٣) الطبعات سقط: اسم الخالق.
(٤) ح، ر نقص: في الأزل.
(٥) هي أنه سبحانه قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم.
(٦) الأول: عموم تعلقها، الثاني: القدرة وأفعال العباد، والثالث: القدرة والقول بالتولد.
(٧) الأول: حول كيفية سماع موسى لكلام الله تعالى، والثاني: في كون كلام الله سبحانه حالًا في المصاحف أم لا، الثالث: في أن القرآن كلام الله تعالى أم لا، الرابع: حول إجماع الأمة على أن القرآن معجزة وأنه سور وآيات وكيف يكون ذلك قديمًا، الخامس: في أنه لا مسموع الآن إلا الأصوات وكلام الله مسموع بالإجماع.

واجتمع من الأحكام المشتركة بين الصفات أربعة أحكام[1]، فكان المجموع قريبًا من عشرين دعوى هي أصول الدعاوى وإن كانت تنبني كل دعوى على دعاوى بها يتوصل إلى إثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث من الكتاب إن شاء الله تعالى.

* * *

(١) الأول: في أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها، الثاني: في أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى، الثالث: في قدم الصفات، الرابع: أن الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات صادقة عليه أزلًا وأبدًا.

القطب الثالث

في أفعال الله تعالى

وجملة أفعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب

وندعي في هذا القطب سبعة أمور:

ندعي أنه يجوز لله تعالى ألا يخلق وإن خلق فله[١] أن لا يكلف عباده.

وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق.

وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية.

وأنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لهم. وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية. وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع[٢]. وأنه لا يجب على الله بعثة الرسل[٣].

وأنه لو لم يبعث[٤] لم يكن قبيحًا ولا محالًا بل أمكن إظهار صدقهم

---

(١) في ح، والطبعات نقص: (ألا يخلق وإن خلق فله) والحق إثبات ذلك كما في المخطوطة ر، حيث كان ذلك تقريرًا لمذهب أهل السنة وردًّا لمذهب المعتزلة القائلين بوجوب الخلق على الله تعالى والتكليف بعد الخلق.

(٢) يعني: أن من جملة أفعاله تعالى الجائزة تكليف عباده بالشرع لا بالعقل ولو كلفهم بالعقل لم يقبح ذلك منه، وقد تأولنا ذلك حيث كان الظاهر أن مسألة: "أن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع" متعلقة بفعل العبد وهل يجب عليه أن يعرف ربه قبل الشرع أو لا يجب ذلك إلا بالشرع؟

(٣) في ح: الأنبياء.

(٤) في الطبقات والمخطوطة ر: (لو بعث) بنقص: لم، والمثبت عن: ح.

بالمعجزة[١].

وجملة هذه الدعاوى تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح، ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول[٢] في أن العقل هل يحسن ويقبح، وهل يوجب؟ وإنما كثر الخبط لأنهم لم يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلاف الاصطلاحات فيها، وكيف تخاطب خصمان في أن العقل أوجب أم لا؟ وهما بعد لم يفهما معنى الواجب، فهما محصلًا متفقًا عليه بينهما، فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولابد من الوقوف على معنى ستة ألفاظ وهو[٣]: الواجب، والحسن، والقبيح، والعبث، والسفه، والحكمة.

فإن هذه الألفاظ مشتركة ومثار الأغاليط إجمالها، والوجه[٤] في مثل[٥] هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخرى، ثم نلتفت إلى الألفاظ المبحوث عنها وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها، فنقول: أما الواجب فإنه يطلق على فعل لا محالة، ويطلق[٦] على القديم أنه واجب، وعلى الشمس إذا غربت أنها واجبة[٧]، وليس[٨] من

(١) أي أن إظهار الله تعالى صدق الرسل وتأييده إياهم بالمعجزة ممكن ليس بواجب عليه سبحانه، وأنه لو لم يظهر صدقهم ولم يؤيدهم بالمعجزة لم يكن قبيحًا.
(٢) ح نقص: القول.
(٣) ر، والطبعات: وهي.
(٤) ح: والواجب.
(٥) الطبعات: أمثال.
(٦) ح، ر: فإن ما يطلق على القديم... إلخ.
(٧) ح: وجبت.
(٨) ليس، بدون واو.

غرضنا[١]، وليس يخفى أن الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه أولى[٢] من تركه لا يسمى واجبًا وإن ترجح[٣] وكان أولى لم يسم[٤] أيضًا واجبًا[٥] فكل ترجيح لا يكفي[٦] بل لابد من خصوص ترجيح، ومعلوم أن الفعل قد يكون بحيث يعلم[٧] أنه يستعقب تركه ضررًا، أو يتوهم، وذلك الضرر إما عاجل في الدنيا وإما آجل في العقبى[٨]، وهو إما قريب محتمل وإما عظيم لا يطاق مثله. فانقسام الفعل ووجوه ترجحه[٩] لهذه[١٠] الأقسام

---

(١) يعني وليس من غرضنا في الحديث عن الواجب معناه في إطلاقه على القديم، ولا في إطلاقه على الشمس إذا غربت، حيث كان الكلام في فعله تعالى؛ بخلاف إطلاقه على (فعل لا محالة) فإن الواجب بهذا المعنى مدار خلاف بين المتكلمين في صحة تناوله لأفعاله تعالى.

(٢) ح: بأولى.

(٣) ح: وأن ما ترجح.

(٤) الطبعات: لا نسميه.

(٥) الطبعات نقص: واجبًا.

(٦) ر، والطبعات: (بكل ترجيح) مكان (فكل ترجيح لا يكفي).

(٧) الطبعات: (يعلم أنه يعلم) بزيادة: أنه يعلم، وهي مفسدة للمعنى.

(٨) ر، والطبعات: العاقبة.

(٩) الطبعات: ترجيحه.

(١٠) ح، ر: بهذه، هذا والجار والمجرور في (لهذه الأقسام) متعلق بقوله: (فانقسام) ثم إن مجمل ما ذكره من أقسام الفعل بالنظر إلى ما يستعقبه تركه من ضرر ثمانية أقسام:

وذلك أن ما في تركه ضرر لا محالة إما أن يكون عاجلًا أو آجلًا يطاق أو لا يطاق فهذه أربعة أقسام.

=

ثابت[١] في العقل من غير لفظ فلنرجع إلى اللفظ فنقول: معلوم أن ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجبًا؛ إذ العطشان إذا لم يبادر إلى شرب الماء تضرر ضررًا[٢] قريبًا ولا يقال: إن الشرب عليه واجب. ومعلوم أن ما لا ضرر فيه أصلًا ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجبًا، فإن التجارة واكتساب المال والنوافل فيها فوائد[٣] ولا تسمى واجبًا[٤]، بل المخصوص باسم

= وما في تركه ضرر متوهم هو كذلك إما أن يكون عاجلًا أو آجلًا يطاق أو لا يطاق.

فإذا أضفنا إلى ذلك:

١. ما استوى فعله وتركه.

٢. ما ترجح فعله - لما فيه من فائدة - على تركه كان جميعها عشرة أقسام، والمخصوص باسم الواجب منها قسمان:

أ- ما في تركه ضرر لا محالة في الآخرة واصطلاح الأشاعرة على إطلاق اسم الواجب الشرعي على ذلك مهما عرف بالشرع.

ب- ما في تركه ضرر لا محالة في الدنيا، وهو المسمى بالواجب العقلي، وقد يتجاوز ضرره إلى الآخر فيكون واجبًا شرعيًّا أيضًا، ومن أجل ذلك كان هذا الواجب بهذا المعنى أعم لشموله العاجلة والآجلة والأول أخص لاقتصاره على الآخرة كما سيبينه قريبًا رحمه الله.

(١) ح، ر: ثابتة.

(٢) الطبعات تضررًا، ح: تضرر عاجلًا، بزيادة: عاجلًا.

(٣) الطبعات فيه فائدة.

(٤) قد يكون من هذا النوع ما يئول إلى ما ذكره قبل وإن ترجح وكان أولى لم يسم أيضًا واجبًا، هذا وخلاصة المذكور هنا من الأفعال التي لا يصدق عليها اسم الواجب هي:

أ- ما يترجح فعله على تركه.

ب- ما ترجح فعله ترجحًا وصل به إلى الأولوية فقط، فلا يسمى فعله واجبًا. =

الواجب ما في تركه ضرر ظاهر، فإن كان ذلك في العاقبة أعني الآخرة وعرف بالشرع فنحن نسميه واجبًا، وإن كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى أيضًا ذلك واجبًا، فإن من لا يعتقد الشرع قد يقول: واجب على الجائع الذي كاد[1] يموت من الجوع أن يأكل إذا وجد الخبز، ونعني بوجوب الأكل ترجح فعله على تركه لما[2] يتعلق من الضرر بتركه، ولسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فإن الاصطلاحات مباحة لا حجر فيها للشرع ولا للعقل، وإنما تمنع منه اللغة إذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين[3] للواجب ورجع[4] كلاهما إلى التعرض للتضرر وكان أحدهما أعم؛ إذ لا يختص بالآخرة، والآخر أخص وهو اصطلاحنا[5]، وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه إلى أمر محال، كما يقال: ما علم وقوعه فوقوعه واجب، ومعناه أنه إن لم يقع يؤد إلى أن ينقلب العلم جهلًا وذلك محال، فيكون معنى وجوبه أن ضده محال، فليسم هذا المعنى الثالث بالواجب.

وأما الحسن فحظ المعنى منه أن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة

=

ج- ما في تركه ضرر قريب، مثل شرب الماء للعطشان، فلا يسمى فعله واجبًا.

د- ما لا ضرر فيه أصلًا، وفي فعله فائدة، مثل النوافل واكتساب الأموال، فلا يسمى فعله واجبًا.

(١) في ر، والطبعات التي تحت يدي نقص: كاد .

(٢) في ر، والطبعات: بما.

(٣) هما: ما في تركه ضرر ظاهر في العاقبة، وما في تركه ضرر ظاهر في العاجلة.

(٤) في ح: فرجع.

(٥) في ر: اصطلاحي.

أقسام:

أحدها: أن يوافقه أي يلائم غرضه.

والثاني: أن ينافي غرضه.

والثالث: ألا يكون له فعله ولا في تركه غرض.

وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسنًا في حقه ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي ينافي غرضه يسمى قبيحًا ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه، والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثًا[١] أي لا فائدة فيه أصلًا، وفاعل العبث يسمى عابثًا وربما يسمى سفيهًا، وفاعل القبيح أعني الفعل الذي يتضرر به يسمى سفيهًا واسم السفيه[٢] أصدق عليه[٣] منه على العابث، وهذا كله إذا لم يلتفت إلى غير الفاعل ولم[٤] يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل، فإن ارتبط بغير الفاعل وكان منافيًا سمي قبيحًا، وإن كان موافقًا لشخص دون شخص سمي في حق أحدهما حسنًا وفي حق الآخر قبيحًا؛ إذ اسم الحسن والقبيح بإزاء الموافقة والمخالفة، وهما أمران إضافيان يختلفان[٥] بالأشخاص ويختلفان[٦] في حق شخص واحد بالأحوال ويختلفان في حال واحد

(١) يقول صاحب الموقف وشارحها: "وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة" (مبحث الحسن والقبح).

(٢) ح، ر: السفه.

(٣) (عليه) أي فاعل القبيح، هذا وقد سقط من الطبعات (عليه).

(٤) ر: أو لم.

(٥) في ح، والطبعات التي تحت يدي: يختلف.

(٦) في ح، والطبعات: يختلف.

بالأغراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه[١] من وجه فيكون حسنًا من وجه قبيحًا من وجه، فمن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير ويعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذي يكشف عورته[٢] ويسميه غمازًا قبيح الفعل والمتدين يسميه محتسبًا حسن الفعل، وكل[٣] بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبيح بل يقتل[٤] ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبحه جميع أوليائه، بل هذا التقابل[٥] في الحسن والقبيح المحسوسين جارٍ[٦]، ففي الطباع ما خلق مائلًا من الألوان الحسان إلى السمرة، فصاحبه يستحسن الأسمر ويعشقه، والذي خلق مائلًا إلى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر[٧] به، وبهذا يتبين على القطع أن الحسن والقبيح عبارتان عند[٨] الخالق كلهم عن أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات لا عن[٩] صفات الذوات التي لا تختلف بالإضافة. فلا

---

(١) في ح: ويخالف.

(٢) يعني عورة من يزني ليتسنى الشهادة عليه بالزنا حتى يقام الحد ويؤدب الفاجر، هذا وفي ح: عورته في الزنا.

(٣) في ح: وكل واحد.

(٤) بالبناء المجهول.

(٥) أي في وجهات النظر من حيث تحسين الفعل وتقبيحه بحسب الأغراض.

(٦) يعني: رغم كونها من المحسوسات التي تقل فيها الأحكام الذاتية.

(٧) المستهتر بفتح التاءين: المولع بمعشوقه الذي لا يبالي بما قد يقال فيه لشدة عشقه (مختار الصحاح).

(٨) في الطبعات التي تحت يدي: عن، ولا يستقيم بها المعنى.

(٩) أي: عبارتان عند الخلق كلهم عن أمرين إضافيين... لا عن صفات... إلخ، هذا وفي الطبعات نقص: لا.

جرم جاز أن يكون الشيء حسنًا في حق زيد قبيحًا في حق عمرو، ولا يجوز أن يكون الشيء أسود في حق زيد أبيض في حق عمرو لما لم تكن الألوان من الأوصاف الإضافية.

فإذا فهمت المعنى فاعلم أن الاصطلاح في لفظ الحسن أيضًا ثلاثة: فقائل يطلق على كل ما يوافق الغرض عاجلًا كان أو آجلًا[١]؛ وقائل يخصص بما يوافق الغرض في الآخرة وهو الذي حسنه الشرع أي حث عليه ووعد الثواب عليه وهو اصطلاح أصحابنا[٢]، والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن، فالأول أعم وهذا أخص.

وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا يتحاشى فعل[٣] الله تعالى قبيحًا إذا كان لا يوافق غرضهم، ولذلك تراهم يسبون الفلك والدهر ويقولون خرف[٤] الفلك وما أقبح أفعاله ويعلمون أن الفاعل خالق

(١) فيكون مدركه العقل هذا في ح، وبعض الطبعات بعد قوله: (أو آجلًا) زيادة: (وقائل يخصص بما يوافق الغرض عاجلًا) ولا يستقيم بها المعنى حيث كانت الاصطلاحات في لفظ الحسن كما ذكر ثلاثة فقط: ما يوافق الغرض عاجلًا أو آجلًا، وما يوافق الغرض آجلًا، ثم الاصطلاح الثالث - المذكور قريبًا - وهو قوله: على فعل الله تعالى كيف كان.

(٢) فالحسن عند أهل الحق ليس مرجعه إلى جنس وصفة نفس، وبالتالي فليس هو من مدركات العقول، بل الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، وكذا القول في القبيح.

(٣) فعل الله مفعول: يسمي.

(٤) خرف من باب طرب: فسد فعله: قال صاحب المختار: و (الخرف) بفتحتين فساد العقل من الكبر وبابه طرب فهو خرف.

الفلك؛ ولذلك قال رسول الله ﷺ: «لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ، فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ[١]» وفيه اصطلاح ثالث؛ إذ قد يقال: فعل الله تعالى حسن كيف كان مع أنه لا غرض في حقه، ويكون معناه أنه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وأنه فاعل في ملكه الذي لا يساهم[٢] فيه ما يشاء.

وأما الحكمة فتطلق على معنيين:

أحدهما: الإحاطة المجردة[٣] بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة

---

(١) أخرجه صاحب الصحيح وأبو داود والنسائي من رواية سفيان بن عيينة عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة ﷺ ولفظه: قال رسول الله ﷺ: «يَقُولُ اللهُ تَعَالَى يُؤْذِينِي ابْنُ آدَمَ بِسَبِّ الدَّهْرِ وَأَنَا الدَّهْرُ، بِيَدِي الأَمْرُ أُقَلِّبُ لَيْلَهُ وَنَهَارَهُ».

وفي رواية: «لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى هُوَ الدَّهْرُ» ابن كثير في تفسيره لسورة الجاثية آية رقم ٢٤، وما ذكره الإمام الغزالي هنا في تفسيره لهذا الحديث من أحسن ما قيل فيه، يقول ابن كثير: قال الشافعي وأبو عبيدة وغيرهما من الأئمة في تفسير قوله ﷺ «لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ»: كانت العرب في جاهليتها إذا أصابهم شدة أو بلاء أو نكبة قالوا: يا خيبة الدهر فيسندون تلك الأفعال إلى الدهر ويسبونه وإنما فاعلها هو الله تعالى، فكأنهم إنما سبوا الله ﷻ؛ لأنه فاعل ذلك في الحقيقة، فلهذا نهى عن سب الدهر بهذا الاعتبار؛ لأن الله تعالى هو الدهر الذي يعنونه ويسندون إليه تلك الأفعال، ويعقب ابن كثير على ذلك بقوله: هذا أحسن ما قيل في تفسيره وهو المراد والله أعلم، ثم يقول: وقد غلط ابن حزم ومن نحا نحوه من الظاهرية في عد الدهر من الأسماء الحسنى أخذًا من هذا الحديث (ابن كثير في تفسير سورة الجاثية).

(٢) لا يساهم: لا يشارك.

(٣) أي المجردة عن القدرة.

والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها.

والثاني: أن تضاف إليه القدرة على إيجاد الترتيب والنظام وإتقانه وإحكامه فيقال: حكيم من الحكمة، وهو نوع من العلم[١]، ويقال حكيم من الإحكام وهو نوع من الفعل[٢]، فقد اتضح لك معنى هذه الألفاظ في الأصل، ولكن هاهنا ثلاث غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من إشكالات تغتر بها[٣] طوائف كثيرة:

الغلط في إضافة القبح إلى ذات الشيء

الغلطة الأولى: أن الإنسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره، ولكنه لا يلتفت إلى الغير، فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه فلذلك[٤] يحكم على الفعل مطلقًا بأنه قبيح، وقد يقول: إنه قبيح في عينه[٥]، وسببه أنه قبيح في حقه[٦] بمعنى أنه[٧] مخالف لغرضه، ولكن أغراضه (كأنها)[٨] كل العالم في حقه فيتوهم[٩] أن المخالف لحقه مخالف في نفسه، فيضيف[١٠] القبح إلى ذات الشيء ويحكم بالإطلاق، فهو مصيب في أصل الاستقباح، ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الإطلاق، وفي إضافة

(١) وهو الإحاطة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة.

(٢)وهو الإيجاد الموسوم بالترتيب والنظام مع الإتقان والإحكام.

(٣) ح: تفتن.

(٤) ر، والطبعات: ولذلك.

(٥) أي: في ذاته.

(٦) يعني: فقط.

(٧) ح: (وأنه) بدلًا من (بمعنى أنه).

(٨) في النسخ التي رأيت: كأنه، وقد أثبت ما أحسبه مناسبًا للسياق.

(٩) ح: فيفهم.

(١٠) ح: فيصرف.

القبح إلى ذات الشيء ومنشؤه غفلته عن الالتفات إلى غيره، بل عن الالتفات إلى بعض أحوال نفسه، فإنه قد يستحسن في بعض أحواله عين[١] ما يستقبحه مهما انقلب موافقًا لغرضه.

الغلط من عدم الاستيعاب في النظر للشيء

الغلطة الثانية: أن ما هو مخالف للأغراض في جميع الأحوال إلا في حالة نادرة، فقد يحكم الإنسان عليه مطلقًا بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الأحوال في نفسه واستيلائه[٢] على ذكره، فيقضي مثلًا على الكذب بأنه قبيح مطلقًا في كل حال، وأن قبحه لأنه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد، وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال، ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة إلفه باستقباحه، وذلك لأن الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح، ويلقي إليه أن الكذب قبيح في نفسه وأنه لا ينبغي أن يكذب قط، وهو قبيح كما قيل[٣] ولكن بشرط يلازمه في أكثر الأوقات[٤] وإنما يفوت[٥] نادرًا، فلذلك[٦] لا ينبه[٧] على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقًا.

---

(١) الطبعات: غير، ولا يصح بها المعنى.
(٢) أي: غالب الأحوال.
(٣) الطبعات: (فهو قبيح) بدلًا من: وهو قبيح كما قيل.
(٤) هو مخالفته للأغراض.
(٥) أي يتخلف هذا الشرط الملازم في أكثر الأوقات، هذا وفي الطبعات: يقع، والمعنى عليه: وإنما يقع صلاح الكذب نادرًا.
(٦) ح: ولذلك.
(٧) ح: يتنبه.

الغلط من سبق الوهم إلى ما اقترن بالشيء

الغلطة الثالثة: سبق[١] الوهم إلى العكس، فإنما رؤي مقرونًا بالشيء يظن أن الشيء أيضًا لا محالة يكون مقرونًا به مطلقًا، وهذا ليس بواجب فإن[٢] الأخص أبدًا يكون مقرونًا بالأعم، وأما الأعم فلا يلزم أن يكون مقرونًا بالأخص. ومثاله ما يقال من[٣] أن السليم- أعني الذي نهشته الحية[٤]- يخاف من الحبل المبرقش[٥] اللون، وهو كما قيل[٦]، وسببه أنه أدرك المؤذي وهو متصور بصورة حبل مبرقش، فإذا أدرك الحبل سبق الوهم إلى العكس وحكم بأنه مؤذٍ فينفر الطبع تابعًا للوهم والخيال وإن كان العقل مكذبًا به.

بل الإنسان قد ينفر من[٧] أكل الخبيص[٨] الأصفر لشبهه بالعذرة، فيكاد يتقيأ عند قول القائل: إنه عذرة، ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبًا به، وذلك لسبق الوهم إلى العكس فإنه أدرك المستقذر رطبًا أصفر فإذا رأى الرطب الأصفر حكم بأنه مستقذر، بل في الطبع ما هو أعظم من هذا، فإن الأسامي التي تطلق على الهنود والزنوج لما كان يقترن بها

---

(١) بفتح السين وسكون الباء.

(٢) الطبعات: (ولا يدري أن) محل (وهذا ليس بواجب فإن).

(٣) ح، ر نقص: من.

(٤) في المختار: السليم اللديغ كأنهم تفاءلوا له بالسلامة، وقيل: لأنه أسلم لما به.

(٥) المبرقش: الملون بألوان شتى، يقال: برقش الشي نقشه بألوان شتى، وأصله من (أبي براقش) وهو طائر يتلون ألوانًا (مختار الصحاح).

(٦) يعني: وهو - كما قيل - يخاف من الحبل المبرقش.

(٧) الطبعات: عن.

(٨) الخبيص: مطعوم من التمر والسمن (القاموس).

قبح المسمى به يؤثر في الطبع ويبلغ إلى حد لو سمي به أجمل الأتراك والروم لنفر الطبع عنه؛ لأنه أدرك الوهم القبيح مقرونًا بهذا الاسم فيحكم بالعكس، فإذا أدرك الاسم حكم بالقبح على المسمى ونفر الطبع. وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي أن يغفل عنه؛ لأن إقدام الخلق وإحجامهم في أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع لمثل هذه الأوهام.

فأما[١] اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقًّا وقواهم على اتباعه، وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جليلة فيسارع إلى قبولها، فلو قلت له: إنه مذهب الأشعري ﷺ لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذبًا بعين ما صدق[٢] به مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ[٣] كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا.

وكذلك تقرر أمرًا معقولًا عند العامي الأشعري ثم تقول له: إن هذا قول المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب. ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم؛ فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقًّا بالسماع والتقليد، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلًا وينبزون

---

(١) ح، والطبعات: وأما.

(٢) ح: ما كان قد صدق.

(٣) ح: إذا.

بالشبهة كل ما يخالفه، وبالدليل كل ما يوافقه[١]، وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئًا أصلًا وينظر إلى الدليل[٢] ويسمى مقتضاه حقًّا ونقيضه باطلًا وكل ذلك منشؤه الاستحسان والاستقباح بتقديم الإلف[٣] والتخلق بأخلاق منذ الصبا.

اعتراض على تعريف الحسن بالموافقة والقبيح بالمخالفة

فإذا وقفت على هذه المثارات سهل عليك دفع الإشكالات، فإن قيل: فقد رجع كلامكم إلى أن الحسن والقبيح يرجعان إلى الموافقة والمخالفة للأغراض، ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة. أما الاستحسان فمن رأى إنسانًا أو حيوانًا مشرفًا على الهلاك استحسن إنقاذه ولو بشربة ماء مع أنه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه عوضًا[٤] في الدنيا ولا هو بمرأى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن أن يقدر انتفاء كل غرض، ومع ذلك يرجح جهة الإنقاذ على جهة الإهمال بتحسين هذا وتقبيح ذلك. وأما الذي يستقبح مع الأغراض[٥]، كالذي يحمل[٦] على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في إطلاقها، فإنه قد[٧] يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به[٨]، أو

(١) ينبزون: يدعون، والمعنى: ويدعون كل ما يخالف مذهبهم ويضعفه بالشبهة وكل ما يوافق مذهبهم ويؤكده في نظرهم بالدليل.
(٢) ح: وينظر إلى الشرع والعقل.
(٣) الطبعات: الألفة.
(٤) الطبعات: غرضًا.
(٥) أي على الرغم مما فيه من غرض وفائدة.
(٦) بالبناء للمجهول.
(٧) ح نقص: قد.
(٨) أي بالكفر.

الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد، ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه، فإنه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض. فبان أن الحسن والقبح معنى سوى ما ذكرتموه[١].

والجواب أن في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل.

جواب الاعتراض على تعريف الحسن والقبيح

أما ترجيح الإنقاذ على الإهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للأذى الذي يلحق الإنسان في رقة الجنسية، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه. ولأن الإنسان يقدر نفسه في تلك البليلة ويقدر غيره قادرًا على إنقاذه مع الإعراض عنه، ويجد من[٢] نفسه استقباح ذلك فيعود[٣] ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقده من استقباح المشرف[٤] على الهلاك في حقه، فيدفع[٥] ذلك[٦] عن نفسه بالإنقاذ، فإن فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها وفرض[٧] شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا محال تصوره؛ إذ الإنسان لا ينفك عنه.

فإن فرض على الاستحالة فيبقى أمر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق، فإن فرض حيث لا يعلمه أحد فهو يمكن أن يعلم[٨].

(١) من أن الحسن والقبيح يرجعان إلى الموافقة والمخالفة.
(٢) ح: (ويحدث) بدلًا من (و يجد من).
(٣) الطبعات: فيعود عليه، بزيادة: عليه، ولا معنى لها.
(٤) الطبعات: من أن المشرف... إلخ، ولا يتسق معها الكلام.
(٥) الطبعات: فيندفع.
(٦) أي الاستقباح.
(٧) ر: أو فرض، الطبعات: أو فرض في.
(٨) الطبعات: يعلمه.

فإن فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى أيضًا ترجيح في نفسه وميل يضاهي نفرة طبع السليم عن الحبل المبرقش اللون[١].

وذلك أنه رأى الثناء مقرونًا بمثل هذا الفعل على الاطراد، وهو يميل إلى الثناء فيميل إلى المقرون به.

وإن علم بعقله عدم الثناء كما أنه[٢] رأى[٣] الأذى مقرونًا بصورة الحبل، وطبعه ينفر عن الأذى فينفر عن المقرون به، وإن علم بعقله عدم الأذى بل الطبع إذا رأى من يعشقه في موضع وطال معه أنسه فيه فإنه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر:

أَمُرُّ عَلَى الدِّيَارِ دِيَارِ لَيْلَى ... أُقَبِّلُ ذَا الجِدَارَ وَذَا الجِدَارَ
وَمَا حُبُّ الدِّيَارِ شَغَفْنَ قَلْبِي ... وَلَكِن حُبُّ مَنْ سَكَنَ الدِّيَارَ[٤]

---

(١) الطبعات نقص: المبرقش اللون.

(٢) أي السليم.

(٣) ر: (لما رأى) ولا يستقيم بها الكلام مع قوله بعد: فينفر... إلخ، إلا إذا قلنا: نفر عن المقرون... إلخ.

(٤) للمجنون (قيس بن الملوح من بني عامر) والبيتان لا ثالث لهما كان إذا اشتد شوقه إلى ليلاه يمر على آثار المنازل التي كانت تسكنها فتارة يقبلها، وتارة يلصق بطنه بكثبان الرمل ويتقلب في حافاتها، وتارة يبكي وينشد هذين البيتين، وقال الجاحظ: ما ترك الناس شعرًا مجهولًا لقائل فيه ذكر ليلى إلا نسبوه إلى المجنون ولا فيه لبنى إلا نسبوه لقيس بن زريح، هذا وفي الطبعات:

أَمُرُّ عَلَى جِدَارِ دِيَارِ لَيْلَى ... أُقَبِّلُ ذَا الجِدَارَ وَذَا الجِدَارَا
وَمَا تِلْكَ الدِّيَارُ شَغَفْنَ قَلْبِي ... وَلَكِن حُبُّ مَنْ سَكَنَ الدِّيَارَا

=

وقال ابن الرومي[١] منبهًا على سبب حب الناس الأوطان ونعم ما قال:

وَحَبَّبَ أَوْطَانَ الرِّجَالِ إِلَيهِم ... مَآرِبُ قَضَاهَا الشَّبَابُ هُنَالِكَا

إِذَا ذَكَرُوا أَوْطَانَهُم ذَكَّرَتْهُم ... عُهُودُ الصِّبَا فِيهَا فَحَنُّوا لِذَلِكَا

وإذا تتبع الإنسان الأخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر، فهذا هو السبب الذي هو غلط المغترين بظاهر الأمور، الذاهلين عن أسرار أخلاق النفوس، الجاهلين بأن هذا الميل وأمثاله يرجع إلى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد[٢] الوهم. والخيال الذي هو غلط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات، حتى إذا تخيل الإنسان طعامًا طيبًا بالتذكر أو بالرؤية سال في الحال لعابه وتحلبت أشداقه، وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لإفاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل[٣] والوهم،

=

وقد أثبت ما وجدته في: ح، ر استنادًا إلى الموثوق من كتب الأدب (خزانة الأدب للبغدادي ٢/ ١٦٩، ١٧٠).

(١) أكبر شاعر ظهر ببغداد أثناء القرن الثالث الهجري واسمه علي بن العباس بن جريح، وكان أبوه روميًّا ومن أجل ذلك اشتهر بابن الرومي، وأمه فارسية، وقد اعترته حالة من التشاؤم الشديد نتيجة تكوينه الجسمي، وظروف حياته القاسية، استشعر بسببها كثيرًا من المرارة والتعاسة في حياته، رغم نبوغه وتفوقه وإلمامه الواسع لا بالشعر واللغة فحسب بل بمختلف فروع المعرفة فلسفية وغير فلسفية، ولابن الرومي ديوان ضخم طبعت منه أطراف ومتفرقات باسم ديوان ابن الرومي وكان مولده سنة ٢٢١ هـ/ ٨٣٥م، وتوفي سنة ٢٧٣ هـ/ ٨٩٦م.

(٢) هكذا فيما رأيت، والأنسب: لمجرد.

(٣) متعلق: (بطاعة) في قوله: بطاعة القوة التي سخرها الله... إلخ.

فإن شأنها أن تنبعث بحسب التخيل وإن كان الشخص عالمًا بأنه ليس يريد الإقدام على الأكل بصوم أو بسبب آخر، وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التي يشتهي مجامعتها (فكلما)[1]، ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل وساقت الرياح[2] إلى تجاويف الأعصاب وملأتها، وثارت القوة المأمورة بصب المذي الرطب المعين على الوقاع، وذلك كله مع التحقيق[3] بحكم العقل الامتناع[4] عن الفعل في ذلك الوقت. ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال والوهم، ساعد العقل الوهم أو لم يساعده، فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل على الآخر. وكل ذلك راجع إلى الأغراض، فأما النطق بكلمة الكفر وإن كان كذلك[5] فلا يستقبحه العاقل تحت السيف ألبتة بل ربما يستقبح الإصرار، فإن استحسن الإصرار فله سببان:

أحدهما: اعتقاده أن الثواب على الصبر والاستسلام أكثر.

والآخر: ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين.

فكم من شجاع يمتطي متن الخطر ويتهجم على عدد يعلم أنه لا يطيقهم ويستحقر ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته

---

(١) (فكما) فيما رأيت من المطبوع والمخطوط، والمناسب (فكلما) وهو ما أثبته.

(٢) لعله يعني رياح الشهوة وقوتها على المجاز.

(٣) الطبعات: للتحقيق.

(٤) الطبعات: للامتناع.

(٥) أي مستقبحًا.

وكذلك[١] الامتناع عن نقض العهد سببه ثناء الخلق على من يفي بالعهد، وتواصيهم به على مر الأوقات لما (فيه)[٢] من مصالح الناس. فإن قدر حيث لا ينتظر ثناء فسببه حكم الوهم من حيث إنه لم يزل مقرونًا بالثناء الذي هو لذيذ، والمقرون باللذيذ لذيذ، كما أن المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الأمثلة، فهذا ما يحتمله هذا المختصر من بث أسرار هذا الفصل، وإنما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره، وقد استفدنا بهذه المقدمة[٣] إيجاز الكلام في الدعاوى فلنرجع إليها.

---

(١) ح: فكذلك.

(٢) النسخ التي أمامي: فيها، والمناسب للسياق ما أثبته من عندي.

(٣) هي كما سبق في البحث عن معنى: الواجب، والحسن، والقبيح، والعبث، والسفه، والحكمة.

الدعوى الأولى

(في الخلق والتكليف)[١]

مذهب أهل السنة ثم المعتزلة في الخلق والتكليف

ندعي أنه يجوز لله تعالى أن يخلق[٢]، وإذا خلق فلم يكن ذلك واجبًا عليه[٣]، وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبًا عليه.

وقالت طائفة من المعتزلة: يجب عليه الخلق، والتكليف بعد الخلق

برهان أهل السنة

وبرهان الحق فيه أن قولهم الخلق والتكليف واجب، غير مفهوم؛ فإنا بينا أن المفهوم عندنا من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضرر إما عاجلًا وإما آجلًا، أو ما يكون نقيضه محالًا، والضرر محال في حق الله تعالى، وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال إلا أن يقال كان يؤدي ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم في الأزل وما سبقت به المشيئة في الأزل[٤]، فهذا حق[٥] وهو بهذا التأويل واجب[٦].

---

(١) ما بين القوسين من عملنا.

(٢) الطبعات: أن لا يخلق الخلق، بزيادة: الخلق.

(٣) تصريح - في عرضه لمذهب أهل الحق - بمحل النزاع بينهم وبين المعتزلة بالعبارة الواردة عنهم في قولهم: بوجوب الخلق عليه تعالى، فقوله: وإذا خلق فلم يكن ذلك واجبًا عليه تأسيسًا لغرض جديد رغم كونه بمعنى ما سبق من قوله: "يجوز لله تعالى أن لا يخلق"، وعلى هذا النمط قوله بعد: "وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم وإذا كلفهم..." إلخ.

(٤) أي في ذاته.

(٥) يعني: في ذاته.

(٦) أي واجب بالغير فلا يكون نقيضه محالًا في ذاته، ولا مانع عندنا من القول بالوجوب بهذا المعنى في حقه تعالى حيث لا نقص. =

توجيه من القائل بوجوب الخلق والتكليف ومناقشته

فإن الإرادة إذا فرضت موجودة، والعلم[1] إذا فرض متعلقًا بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجبًا لا محالة.

فإن قيل: إنما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع إلى الخالق سبحانه وتعالى[2].

قلنا: الكلام في قولكم لفائدة الخلق للتعليل، والحكم المعلل هو الوجوب، ونحن نطالبكم بتفهيم الحكم[3] فلا يغنيكم[4] ذكر العلة؛ فما معنى قولكم إنه يجب لفائدة الخلق، وما معنى الوجوب؟ ونحن لا نفهم من الوجوب إلا المعاني الثلاثة[5]، وهي منعدمة، فإن أردتم معنى رابعًا ففسروه أولًا ثم اذكروا علته، فإنا ربما لا ننكر أن للخلق في الخلق فائدة

=

ويكون قول الخصم – في الاستدلال على وجوب الخلق والتكليف –:"كان يؤدي ذلك– أي ترك الخلق والتكليف – إلى خلاف ما سبق به العلم في الأزل..." إلخ، نصب الدليل في غير محل النزاع؛ إذ المراد بالواجب هنا ما يكون نقيضه محالًا في ذاته وهو الواجب بذاته، وما أدى إليه دليل الخصم هو ما يكون نقيضه محالًا لغيره، وهو الواجب بغيره، ونحن لا نمنع أن يكون الخلق والتكليف واجبًا بهذا المعنى في حقه تعالى وإن كنا نتحاشى هذا الإطلاق تأدبًا مع ذي الجلال والإكرام.

(١) والطبعات: أو العلم .

(٢) ففي ترك الخلق والتكليف ضرر مرده ضياع تلك الفائدة.

(٣) الذي هو الوجوب.

(٤) الطبعات: يعنيكم؛ بالمهملة.

(٥) هي كما سبق: ما في تركه ضرر ظاهر في العقبى.
ب – ما في تركه ضرر ظاهر في الدنيا.
ج – ما يؤدي عدم وقوعه إلى محال.

وكذا في التكليف، ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب عليه إذ لم يكن له فائدة في فائدة غيره، وهذا لا مخرج عنه أبدًا.

على أنا نقول إنما يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف، ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في أن يخلقهم في الجنة متنعمين، من غير هَمٍّ وضرر وغم وألم، وأما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم قد تمنوا العدم، وقال بعضهم: ليتني كنت نسيًا منسيًّا، وقال آخر ليتني لم أكُ شيئًا، وقال آخر ليتني كنت تبنة رفعها[1] من الأرض، وقال آخر يشير إلى طائر ليتني كنت ذلك الطائر.

وهذا قول الأنبياء والأولياء وهم العقلاء، فبعضهم يتمنى عدم الخلق وبعضهم يتمنى عدم التكليف بأن يكون جمادًا أو طائرًا.

فليت شعري كيف يستجيز العاقل أن[2] يقول: للخلق في التكليف فائدة، وإنما معنى الفائدة نفي الكلفة، والتكليف في عينه إلزام كلفة وهو ألم، وإن نظروا إلى الثواب فهو الفائدة، وكان قادرًا على إيصاله إليهم بغير تكليف.

توجيه آخر للقائلين بوجوب الخلق والتكليف ورده

فإن قيل: الثواب إذا كان باستحقاق كان ألذ وأوقع من أن يكون بالامتنان والابتداء.

والجواب: أن الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي إلى التكبر على الله ﷻ والترفع من احتمال منتهِ، وتقدير اللذة في الخروج من نعمته أولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم[3]؛ وليت شعري كيف يعد من

(١) أي: رفعها هذا القائل من الأرض، وفي ح: وكان الريح رفعها... إلخ.
(٢) الطبعات أن: في.
(٣) حيث كان القول بأن اللذة في الخروج من نعمته مرده - كما قال - إلى التكبر على الله ﷻ والترفع من الاحتمال منتهِ.

العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوساوس، ومن يستثقل المقام أبد الآباد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف أخس من أن يناظر أو يخاطب. هذا، لو سُلِّم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقًّا، وسنبين نقضه[1].

ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب من أين وجدها العبد؟ وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته وإرادته وصحة أعضائه وحضور أسبابه؟ وهل لكل ذلك مصدر إلا فضل الله ونعمته[2]؟

فنعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية، فإن هذا الكلام من هذا النمط، فينبغي أن يسترزق الله تعالى عقلًا لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته.

* * *

(١) الطبعات: نقيضه.

(٢) هذا هو نقض ما قد يقال: إن الثواب بعد التكليف يكون مستحقًّا.

الدعوى الثانية

أن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه(١).

(١) يدخل تحت ما لا يطاق:
أ ـ المحال لذاته أو الممتنع لنفس مفهومه - وهو أقصى مراتب ما لا يطاق - وذلك كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق.
ب - المحال في العادة - وتلك المرتبة الوسطى من مراتب مالا يطاق - وهو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة: سواء كان امتناع هذا التعلق لنفس المفهوم، بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به - كخلق الأجسام فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر، أم لغيره بأن يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والمشي على الماء.
جـ - المحال لغيره - وهو أدنى مراتب ما لا يطاق - كأن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه، أو تعلق إرادته أو إخباره بعدمه وقد مثلوا لذلك بإيمان أبي جهل.
هذا، ومحل النزاع بين المعتزلي والسني من ذلك إنما هو الأولان .
١ـ التكليف بالمحال لذاته.
٢ـ التكليف بالمحال في العادة.
فأهل السنة يقولون: بالجواز؛ لما تقرر عندهم من أنه لا يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح منه شيء؛ إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه دون الوقوع؛ بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى: " لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها ".
والمعتزلة يمنعون الجواز وبالتالي الوقوع لقبحه في زعمهم عقلًا ويقولون: "إن من كلف الأعمى نقط المصاحف، والزَّمِنْ المشي إلى أقاصي البلاد، وعَبْدَهُ الطيران إلى السماء عد سفيهًا، وقبح ذلك في بداية العقول وكان كآمر للجهاد".
=

وذهبت المعتزلة إلى إنكار ذلك، ومعتقد أهل السنة أن التكليف له حقيقة في نفسه وهو أنه كلام وله مصدر وهو المكلف، ولا شرط فيه إلا كونه متكلمًا، وله مورد وهو المكلف وشرطه أن يكون فاهمًا للكلام، فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطابًا ولا تكليفًا، والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف[1] به وشرطه أن يكون مفهومًا فقط، وأما كونه ممكنًا فليس بشرط لتحقق[2] الكلام فإن التكليف كلام[3]، فإذا

مفهوم التكليف وأركانه

برهان جواز التكليف بما لا يطاق

=

هذا وقد ذكر العلامة النسفي وعبدالحكيم في حاشيته أن التكليف بالممتنع لذاته لا يجوز ولا يقع اتفاقًا من المحققين مستدلين بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول واللازم باطل.

أما محل الوفاق فهو في التكليف بالمحال لغيره، أي بالممتنع لعلم الله بعدم وقوعه، أو تعلق إرادته أو إخباره بعدمه، وهذا النوع جائز وواقع إجماعًا، وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه – كأبي جهل مثلًا– مكلفًا بالإيمان، وهو باطل ضرورة، ولكونه مقدورًا للمكلف بالنظر إلى نفسه.

وفي ضوء ذلك يكون تحديد هذه الدعوى هكذا: هل يجوز لله تعالى أن يكلف عباده بالمحال لذاته وبالمحال في العادة؟

هذا، ويجدر التنبيه في ختام هذا التحقيق إلى بيان الفرق بين:

التكليف المحال: وهو ما كان الخلل فيه راجعًا إلى نفس المكلف بحيث لا يفهم الخطاب كتكليف المجنون وهو غير جائز ولا واقع.

والتكليف بالمحال: وهو ما يكون الخلل فيه راجعًا إلى المكلف به وقد فصلنا حكمه (تلخيص وتنسيق من كتاب المواقف والعقائد النسفية – مبحث تكليف ما لا يطاق – مع انتفاعنا بما كتبه أستاذنا فضيلة الشيخ صالح شرف).

(١) المكلف– في الأول– بكسر اللام، وفي الأخيرين بفتحها.

(٢) الطبعات: لتحقيق.

(٣) يعني: نوع كلام.

صدر ممن يَفْهم مع من يَفْهم فيما يُفْهَم[١] وكان المخاطَب دون المخاطِب[٢] سمي تكليفًا، وإن كان مثله[٣] سمي التماسًا، وإن كان فوقه سمي دعاء وسؤالًا، فالاقتضاء في ذاته واحد وهذه الأسامي تختلف عليه باختلاف النسبة، وبرهان جواز[٤] ذلك أن استحالته لا تخلو إما أن تكون لامتناع تصور ذاته، كاجتماع السواد والبياض، أو كان لأجل الاستقباح.

وباطل أن يكون امتناعه لذاته؛ فإن السواد والبياض لا يمكن أن يفرضا مجتمعين[٥][٦]، وفرض هذا ممكن إذ التكليف لا يخلو إما أن يكون لفظًا وهو مذهب الخصم[٧] وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزَّمِن قم، فهو على مذهبهم أظهر، وأما نحن فإننا نعتقد أنه اقتضاء يقوم بالنفس[٨].

(١) بضم الياء، وفي الأولين بفتحها.

(٢) بفتح الطاء في الأول وكسرها في الثاني.

(٣) أي: وإن كان المخاطب - بفتح الطاء - مثل المخاطب- بكسرها- وكذلك البيان في قوله: وإن كان فوقه.

(٤) أي جواز تكليف الله عباده ما لا يطيقون.

(٥) مؤدى قوله: (وباطل أن يكون امتناعه لذاته) أن المراد من التكليف بما لا يطاق ليس التكليف بالمستحيل لذاته وإنما هو التكليف بالمحال في العادة، حيث كان مذهب المحققين امتناع التكليف بالمستحيل لذاته.

(٦) الطبعات: ليفرض مجتمعًا.

(٧) هم المعتزلة المثبتون للكلام اللفظي فقط.

(٨) أي: فإننا نعتقد أن التكليف طلب يقوم بالنفس.

وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر[١] فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم ذلك (بالنفس)[٢] من قادر[٣].

ثم يبقى ذلك الاقتضاء وتطرأ[٤] الزمانة[٥] والسيد لا يدري، ويكون الاقتضاء قائمًا بذاته[٦] وهو اقتضاء قيام من عاجز في علم الله تعالى، وإن لم يكن معلومًا عند المقتضي[٧] فإن علمه لا يحيل[٨] بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء[٩].

وباطل أن يقال بطلان[١٠] ذلك من جهة الاستحسان[١١]، فإن كلامنا

---

(١) أي: من قادر على القيام، وكذا: من عاجز يعني: عن القيام كما في طلب القيام من العبد الزمن، والجار والمجرور في: "من قادر"، "من عاجز" متعلق: بالقيام، في قوله: اقتضاء القيام.

(٢) الموجود بين يدي: بنفسه، وقد أثبت من عندي ما أحسبه متسقًا مع المعنى.

(٣) يعني ربما يقوم ذلك الاقتضاء - أي طلب القيام مثلًا - بنفس المقتضي والطالب من قادر على القيام ثم يبقى ذلك الاقتضاء... إلخ.

(٤) ح، الطبعات: نظر: وهو تحريف بَيِّنٌ.

(٥) أي: على العبد.

(٦) أي: بذات السيد.

(٧) أي الطالب: وهو السيد.

(٨) ح، ر: لم يستحل.

(٩) أي: فإن علم الله تعالى بطرو الزمانة على العبد لا يحيل بقاء اقتضاء القيام من العبد بنفس السيد مع العلم في الواقع بعجز العبد الزمن عن الوفاء بما هو مطلوب منه وهو القيام.

(١٠) ر: ببطلان.

(١١) يعني: والاستقباح، والأولى والمناسب أن يقول هنا (من جهة الاستقباح) أو (لأجل الاستقباح) رعاية لتعبيره في صدر هذا الدليل حيث =

في حق الله تعالى، وذلك باطل في حقه لتنزهه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض. أما الإنسان العاقل المضبوط بغالب[١] الأغراض[٢]، فقد يستقبح منه[٣] ذلك، وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى[٤].

دليل المعتزلة على استحالة التكليف بما لا يطاق ورده

فإن قيل: فهو مما لا فائدة فيه[٥]، وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال.

قلنا: هذه ثلاث دعاوى.

= قال: "وبرهان جواز ذلك أن استحالته لا تخلو إما أن تكون... أو كان لأجل الاستقباح".

(١) ر: بقالب.

(٢) الطبعات: الأمر.

(٣) الطبعات نقص: منه.

(٤) إلى هنا انتهى الدليل الأول على جواز التكليف بما لا يطاق ونظمه هكذا: لو كان التكليف بالمحال – الذاتي أو العادي – محالًا كما يقول المعتزلي لكانت هذه الاستحالة إما ذاتية أو لأجل الاستقباح، والتالي بشقيه باطل، فبطل ما أدى إليه من كون هذا التكليف محالًا.
أما بطلان الاستحالة الذاتية فقد دلل عليه في قوله: وباطل أن يكون امتناعه لذاته؛ فإن السواد والبياض... إلخ.
وأما بطلان الشق الثاني وهو كون الاستحالة لأجل الاستقباح فدلل عليه في قوله: وباطل أن يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فإن كلامنا في حق الله تعالى... إلخ.

(٥) أي: التكليف بما لا يطاق مما لا فائدة فيه حيث يتعذر الامتثال وبالتالي الثواب عليه.

الأولى: أنه لا فائدة فيه، ولا نسلم، فلعل فيه فائدة للعباد وأطلع الله[١] عليها. وليست الفائدة هو[٢] الامتثال والثواب عليه[٣] بل ربما يكون في إظهار الأمر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة[٤]، فقد ينسخ الأمر قبل الامتثال كما أمر إبراهيم ﷺ بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال[٥]، وأمر أبا جهل بالإيمان وأخبر أنه لا يؤمن وخلاف خبره محال[٦].

---

(١) سواء أطلع سبحانه الناس عليها كما في قوله: بل ربما يكون في إظهار الأمر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة، أو دقت على مداركهم وخفيت على فطنهم.

(٢) في النسخ التي بين يدي: هي: والأولى التذكير رعاية للخبر (الامتثال).

(٣) أي: وليست الفائدة محصورة في الامتثال والثواب عليه، بل ربما... إلخ.

(٤) الطبعات نقص: فائدة والأصح إثباتها عربية أو يقال: بل ربما تكون، بتأنيث تكون وجوبًا حيث كان اسمها ضميرًا يعود على مؤنث (الفائدة).

(٥) لم يظهر لي ما قال من نسخه تعالى ما أمر به إبراهيم ﷺ من ذبح ولده قبل الامتثال، بل كان النسخ بعد امتثال إبراهيم ﷺ لأمر ربه؛ قال تعالى في ذلك الشأن: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾﴾ [سورة الصافات آية: ١٠٣].
يقول المولى أبو السعود: أي استسلما لأمر الله تعالى وانقادا وخضعا له، وقال الحافظ ابن كثير: "وقيل أسلما يعني استسلما وانقادا؛ إبراهيم (امتثل) أمر الله، وإسماعيل طاعة لله ولأبيه".
(انظر تفسير أبي السعود وابن كثير في سورة الصافات) فالأولى فيما أحسب أن يقال – بادئ ذي بدء: (وليست الفائدة تحصيل المكلف به والثواب عليه) ويقال هنا: فقد ينسخ الأمر قبل تحصيل المكلف به.

(٦) وفائدة تكليف أبي جهل– بناء على ما ذكر– إظهار الأمر الإلهي بالتكليف بالإيمان واعتقاد المؤمنين ذلك فيثابون؛ فهي فائدة للعباد من حيث مجموعهم.

الدعوى الثانية: أن ما لا فائدة فيه فهو عبث، فهذا تكرير عبارة(١)؛ فإنا بينا أنه لا يراد بالعبث إلا ما لا فائدة فيه فإن أريد به غيره فهو غير مفهوم.

الدعوى الثالثة: أن العبث على الله تعالى محال، وهذا فيه تلبيس؛ لأن العبث عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد، فمن لا يتعرض لها فتسميته عابثًا مجاز محض لا حقيقة له، يضاهي قول القائل: الريح عابثة بتحريكها الأشجار إذ لا فائدة لها فيه، ويضاهي قول القائل: الجدار غافل، أي: هو خالٍ عن العلم والجهل وهذا باطل؛ لأن الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم إذا خلا عنهما، فإطلاقهما(٢) على الذي لا يقبل(٣) مجاز لا أصل له، فكذا إطلاق اسم العابث على الله تعالى وإطلاق العبث على أفعاله سبحانه وتعالى(٤).

الدليل الثاني على جواز التكليف بما لا يطاق

الدليل الثاني في المسألة- ولا محيص لأحد عنه- أن الله تعالى كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم أنه لا يؤمن، وأخبر عنه أنه لا يؤمن، فكأنه أمره بأن يؤمن بأنه لا يؤمن؛ إذ كان من قول الرسول ﷺ أنه لا يؤمن وكان هو مأمورًا بتصديقه، فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق، وهذا محال(٥).

وتحقيقه أن خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالًا لذاته، بل هو محال لغيره، والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته.

---

(١) فكأنه قال: ما لا فائدة فيه لا فائدة فيه، وهو تكرار واضح.
(٢) أي: العلم والجهل.
(٣) الطبعات: (لا يقبل العلم)، بزيادة (العلم) وسلامة المعنى يقتضي الحذف.
(٤) مجاز لا حقيقة له، كما قال.
(٥) لأنه جمع بين النقيضين وهما التصديق ولا تصديق.

ومن قال[١]: إن الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالإيمان فقد جحد الشرع[٢].

ومن قال: كان الإيمان منهم متصورًا مع علم الله سبحانه وتعالى بأنه لا يقع، فقد أنكر العقل[٣] فقد اضطر كل فريق إلى القول بتصور الأمر بما لا يتصور امتثاله[٤].

ولا يغني عن هذا[٥] قول القائل: إنه[٦] كان مقدورًا عليه وكان للكافر

---

(١) أي في جحده التكليف بالمحال لغيره من حيث:
أ ـ إن الكفار المحال إيمانهم لسبق علم الله بعدم إيمانهم كأبي جهل مثلًا لم يكونوا مكلفين بالإيمان.
ب ـ أو من حيث تصور حصول الإيمان وعدم استحالته ممن سبق في علم الله تعالى عدم إيمانهم.

(٢) فإن الضرورة الشرعية قاضية بتكليف الله تعالى الناس جميعًا بالإيمان عند استجماع شروطه من البلوغ والعقل سواء من كفر منهم كأبي جهل وأبي لهب أو من آمن.

(٣) أي أنكر مقتضى العقل حيث زعم تصور المحال لغيره – وهو إيمان من علم الله عدم إيمانه – حاصلًا رغم استحالة وقوعه لتعلق علم الله بعدم إيمانه، هذا، والطبعات نقص: فقد أنكر العقل.

(٤) أما الفريق القائل إن الكفار ما كانوا مأمورين بالإيمان فيضطره الشرع إلى القول بتصور الأمر بالتكليف دونما امتثال له، وأما القائل: كان الإيمان منهم متصورًا مع علم الله تعالى بأنه لا يقع فيضطره العقل إلى عدم تصور الامتثال، رغم تصور الأمر بالتكليف وحصوله حيث كان تصور الامتثال تصورًا لوقوع المحال لغيره.

(٥) ولا يغني عن هذا، أي: عن إنكار التكليف بالمحال لغيره.

(٦) إنه: أي الفعل المحال لغيره.

عليه قدرة، أما على أصلنا[١] فلا قدرة[٢] قبل الفعل ولم تكن لهم قدرة إلا على الكفر الذي صدر منهم[٣]، وأما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة[٤] ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شروط كالإرادة وغيرها، ومن شروطه أن لا ينقلب علم الله تعالى جهلًا.

والقدرة لا تراد لعينها بل ليتيسر الفعل بها، فكيف يتيسر فعل يؤدي إلى انقلاب العلم جهلًا؟

فاستبان أن هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره، فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته[٥]؛ إذ لا فرق بينهما في إمكان التلفظ ولا في تصور

---

(١) الطبعات: مثلنا.

(٢) أي فلا قدرة حادثة قبل الفعل، وذلك من حيث إن القدرة عرض وهو عندنا – معشر الأشاعرة – لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لوقع الفعل بدون القدرة، والمراد بالقدرة هنا الاستطاعة التي مع الفعل، لا سلامة الأسباب والآلات، فإنها بذلك المعنى متقدمة على الفعل وبها يكون التكليف.

(٣) أما الإيمان المكلفون به شرعًا فلا قدرة عليه حيث كان ممتنعًا في جميع الأزمان؛ لأن وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلًا.

(٤) أي قبل الفعل.

(٥) ونظم هذا الاستدلال هكذا:

التكليف بالمحال في ذاته وفي العادة مثل التكليف بالمحال لغيره، والتكليف بالمحال لغيره ممكن بل واقع؛ فلا أقل من أن يكون التكليف بالمحال لذاته وفي العادة ممكنًا وهو المطلوب ووجه المماثلة بين التكليفين هو ما ذكره بقوله: إذ لا فرق بينهما في إمكان التلفظ، ولا في تصور الاقتضاء، ولا في الاستقباح والاستحسان، ثم نضيف أمرًا رابعًا وهو عدم إمكان الامتثال =

الاقتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان.

* * *

=

في كل وهو معنى قوله سلفًا: والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته.

هذا، ولا يخفى أن ذلك الاستدلال هو المسمى بالتمثيل أو القياس التمثيلي، ومحله الفروع، وكلامنا في الأصول.

الدعوى الثالثة

أن الله[١] تعالى قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات[٢] ولا يلزم عليه ثواب[٣]

موقف المعتزلة من هذه الدعوى ودليلهم

وقالت المعتزلة: إن ذلك محال لأنه قبيح[٤]، ولذلك لزمهم المصير إلى أن كل بقة وبرغوث أو ذي بعرك أو صدمة، فإن الله ﷻ يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب[٥].

دليل السني

وذهب ذاهبون إلى أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدان أُخر وينالها من اللذة ما يقابل تعبها؛ وهذا مذهب لا يخفى فساده، ولكنا نقول: أما إيلام

---

(١) الطبعات: ندعي أن الله... إلخ.

(٢) يعني بالبريء عن الجنايات: غير المكلف من الأطفال والمجانين والبهائم والحشرات كما يفهم من السياق، وحيث لا تكليف فالجناية غير متصورة.

(٣) الأولى أن يقال: ولا يلزم عليه عوض، فإن الكلام في الحيوان غير المكلف، وما قد يصله مقابل إيلامه يسمى عوضًا، وهو نفع مستحق خالٍ من التعظيم والإجلال، أما الثواب فيجب أن يقارن بالتعظيم، هذا، ومذهبنا مبناه على ما ثبت من أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه (انظر المواقف جـ ٤ ص١٩٥ - ١٩٨ ط السعادة).

(٤) فالمسألة فرع قاعدة التحسين والتقبيح فمن جعل الشرع حاكمًا بالحسن والقبح وهم أهل السنة، قال إنه تعالى قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات دون لزوم العوض، ومن جعل العقل حاكمًا وهم المعتزلة، قال إن ذلك محال لأنه قبيح عقلًا.

(٥) القائل بوجوب الحشر والإثابة في الآخرة العلاف والجبائي وكثير من متقدمي المعتزلة، أما أبو هاشم الجبائي وأتباعه فجوزوا أن يكون العوض في الدنيا (المواقف).

البريء عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور بها[١] هو مشاهد محسوس، فيبقى قول الخصم إن ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فنعود إلى معاني الواجب[٢]، وقد بان استحالته[٣] في حق الله تعالى، وإن فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم، وإن زعموا أن تركه يناقض كونه حكيمًا فنقول: إن الحكمة إن أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه، وإن أريد بها أمر آخر فليس يجب له عندنا من الحكمة[٤] إلا ما ذكرناه، وما وراء ذلك لفظ لا معنى له.

اعتراض على ترك ثواب الإيلام ورده

فإن قيل: فيؤدي إلى أن يكون ظالمًا وقد قال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ۝٤٦﴾[٥] قلنا: الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح، فإن الظلم إنما يتصور:

اعتراض آخر ورده

(أ) ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى.

---

(١) ح، ر: بل.

(٢) وهي: أ- ما من تركه ضرر محقق عاجلًا، ب- ما من تركه ضرر محقق آجلًا، ج- ما في تركه تخلف علم الله.

(٣) أي استحالة الواجب بمعانيه الثلاثة في حقه تعالى؛ أما بالمعنيين الأول والثاني فلأن الله لا يلحقه ضرر لا في العاجل ولا في الآجل.
وأما بالمعنى الثالث فنقول لهم: ومن أين لكم أن علمه تعالى قد تعلق بالحشر والثواب على الإيلام حتى يلزم من تركه تخلف علمه سبحانه.

(٤) في الطبعات: فليس له عندنا من الحكم.

(٥) سورة فصلت من الآية ٤٦.

(ب) أو يمكن أن يكون عليه آمر[١] فيخالف[٢] فعله أمر[٣] غيره.

فلا يتصور من الإنسان أن يكون ظالمًا في ملك نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالمًا بهذا المعنى، فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبًا عنه لفقد شرطه المصحح له لفقده في نفسه[٤]، فلتفهم هذه الدقيقة فإنها مزلة القدم، فإن فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم فلا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات.

* * *

---

(١) الطبعات: أمر.

(٢) الطبعات: يخالف.

(٣) الطبعات: ملك، ولا يستقيم بها الكلام.

(٤) الطبعات: (لا لفقده في نفسه) ولا يستقيم مع ما سبق من قوله: الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض.

الدعوى الرابعة

أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده[١]

بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، خلافًا للمعتزلة فإنهم حجروا على الله تعالى في أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الأصلح، ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب عن الله تعالى كما سبق، وتدل عليه المشاهدة والوجود، فإنا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف بأنه لا صلاح فيه للعبد، فإنا نفرض ثلاثة أطفال[٢] مات أحدهم وهو مسلم في الصبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلمًا بالغًا، وبلغ الثالث كافرًا ومات

---

(١) لا في الدين كما ذهب إليه معتزلة البصرة ولا في الدنيا والدين حسبما ذهب إليه معتزلة بغداد (الإرشاد ص ٢٨٧، العلامة العصام على العقائد النسفية ص ٣٨٩).
هذا، والمسألة كلها فرع قاعدة التحسين والتقبيح.
ثم إن المتبادر أن يقال: لا يجب رعاية الصلاح حتى لا يجب بالأولى رعاية الأصلح كما هو المذهب، غير أن الغزالي راعى في رده على المعتزلة عبارتهم القائلة: بوجوب رعاية الأصلح.

(٢) تعزى هذه الحكاية إلى الشيخ الأشعري في إلزامه لأستاذه أبي علي الجبائي المعتزلي والقائلين بوجوب رعاية الأصلح للعباد في الدين من معتزلة البصرة، ويضاف إلى ذلك الإلزام في معارضة البغداديين القائلين بوجوب الأصلح للعبد في الدنيا والدين ما ذكره المتكلمون من قولهم: لو كان الأصلح للعبد في الدنيا والدين واجبًا على الله تعالى، لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة.
غير أنهم إذا فسروا وجوب الأصلح بوجوب الأوفق للحكمة لم يرد عليهم شيء ويكون الخلاف لفظيًا مرده إلى إطلاق لفظ الوجوب عليه تعالى.

على الكفر، فإن العدل عندهم أن يخلد الكافر البالغ في النار، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم، فإذا قال الصبي المسلم: يا رب لم حططت رتبتي عن رتبته؟ فيقول: لأنه بلغ فأطاعني وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ، فيقول: يا رب لأنك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحي في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادرًا على أن تؤهلني لها؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول: علمت أنك لو بلغت لعصيت وما أطعت، وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة، فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول: يا رب أَوَمَا علمت أني إذا بلغت كفرت؟ فلو أمتني في الصبا أو أنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إليّ من تخليد النار وأصلح لي، فلم أحييتني وكان الموت خيرًا لي؟ فلا يبقى له جواب ألبتة، ومعلوم أن هذه الأقسام الثلاثة موجودة، وبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود.

* * *

الدعوى الخامسة

أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب[1] عليه الثواب

معتقد السني ودليله في الثواب على التكليف

بل إن شاء الله أثابهم وإن شاء عاقبهم وإن شاء أعدمهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية؛ وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه.

معتقد المعتزلي ودليله

أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء، وكونه واجبًا بالمعاني الثلاثة غير مفهوم في حقه ولا معنى للحسن والقبيح[2]، وإن أريد به معنى آخر فليس بمفهوم إلا أن يقال إنه يصير وعده كذبًا وهو محال، ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره[3].

تفنيد مستند المعتزلي في وجوب الثواب

فإن قيل: التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح، قلنا: إن عنيتم بالقبيح أنه مخالف غرض المكَلِّف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الأغراض[4]، وإن عنيتم به أنه مخالف غرض المكلف فهو مسلم، ولكن

(١) أي عقلًا، وتعرف هذه الدعوى بقاعدة الوعد والوعيد، فيقول أهل السنة: إن الشرع هو المستوجب لثواب الطائع وعقاب العاصي، ويزعم المعتزلة أن الفعل من حيث الحكمة هو المقتضي لذلك.

(٢) حيث كان مآلها - كما سبق - إلى الموافقة والمخالفة للأغراض، وقد تعالى المولى عن أن تكون أفعاله معللة بالأغراض.

(٣) غير أننا نتحاشى التعبير به في حقه تعالى لما فيه من إساءة الأدب مع الكبير المتعال ثم لما قد يوهم هذا التعبير من أن هناك من أوجب عليه ذلك.

(٤) مذهب الأشاعرة أن أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض حيث لا يجب عليه شيء.

ما هو قبيح عند المكلَّف[١] لم يمتنع عليه فعله إذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة، على أنا لو نزلنا على فاسد معتقدهم فلا نسلم أن من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب؛ لأن الثواب يكون عوضًا عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد أن يخدم مولاه لأنه عبده، فإن كان لأجل عوض فليس ذلك خدمة، ومن العجائب قولهم: إنه يجب الشكر على العباد لأنهم عباد، قضاء لحق نعمته، ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال؛ لأن المستحق إذا وفى لم يلزمه به عوض، ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد ويتسلسل إلى غير نهاية، ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبدًا مقيدًا بحق الآخر، وهو محال.

تفنيد مذهبهم في وجوب العقاب

وأفحش من هذا قولهم[٢]: إن كل من كفر فيجب على الله تعالى أن يعاقبه أبدًا ويخلده في النار، بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار[٣]، وهذا جهل بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الأمور، فإنا نقول: العادة قاضية والعقول مشيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام، وثناء الناس على العافي أكثر من ثنائهم على المنتقم، واستحسانهم للعفو[٤] أشد، فكيف يستقبح العفو والإنعام ويستحسن طول الانتقام؟!

---

(١) بكسر اللام في الأولين وفتحها في الأخيرين.

(٢) أي من قولهم بوجوب الشكر على العبد ووجوب الثواب عليه من الرب المستلزم أن يكون كل منهما أبدًا مقيدًا بحق الآخر.

(٣) وذلك بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح بالعقل.

(٤) ح: العفو.

ثم هذا في حق من أذته الجناية وغضت[1] من قدره المعصية، والله تعالى يستوي في حقه الكفر والإيمان والطاعة والعصيان فهما في حق إلهيته وجلاله سيان، ثم كيف يستحسن أن يسلك طريق المجازاة واستحسن بذلك تأبيد العقاب خالدًا مخلدًا في مقابلة العصيان بكلمة واحدة في لحظة؟

وجه في قبح العقاب على المعصية

ومن انتهى عقله في الاستحسان إلى هذا الحد كانت دار المرضى أليق به من مجامع العلماء، على أنا نقول: لو سلك سالك ضد هذا الطريق[2] بعينه كان أقوم قيلًا وأجرى على قانون الاستحسان والاستقباح الذي يقضي[3] به الأوهام والخيالات كما سبق، وهو أن تقول: الإنسان يقبح منه أن يعاقب على جناية سبقت وعسر تداركها إلا لوجهين:

أحدهما: أن يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل، فإن لم يكن فيه مصلحة في المستقبل أصلًا فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق قبيح؛ لأنه[4] لا فائدة فيه للمعاقب ولا لأحد سواه، والجاني متأذٍ به[5] ودفع الأذى عنه حسن[6]، وإنما يحسن الأذى لفائدة ولا فائدة، وما مضى فلا تدارك له فهو في غاية القبح.

---

(١) ر: وغض.

(٢) وهو تقبيح العقاب على الجناية في مقابلة ما ذهب إليه المعتزلة من تقبيح ترك العقاب على الجناية.

(٣) الطبعات: الذين تقضي.

(٤) أي: العقاب.

(٥) يعنى: والجاني متأذ بالعقاب عندما ينزل به.

(٦) الطبعات: أحسن.

الوجه الثاني: أن نقول: إذا تأذى المجني عليه وامتعض واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم، وشفاء الغيظ مريح من الألم، والألم بالجاني أليق، ومهما عاقب الجاني[١] زال منه ألم الغيظ واختص بالجاني فهو أولى، فهذا أيضًا له وجه ما وإن كان دليلًا على نقصان العقل وغلبة الغضب عليه[٢].

فأما إيجاب العقاب حيث لا يتعلق به مصلحة في المستقبل لأحد في عالم الله تعالى ولا فيه دفع أذى عن المجني عليه ففي غاية القبح، فهذا أقوم من قول من يقول إن ترك العقاب في غاية القبح، والكل باطل واتباع لموجب الأوهام التي وقعت بتوهم الأغراض، والله تعالى متقدس عنها ولكنا أردنا معارضة الفاسد بالفاسد ليتبين به بطلان خيالهم.

* * *

---

(١) أي: ومهما عاقب المجني عليه الجاني.

(٢) ولذلك يقول تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿٤٣﴾﴾ [سورة الشورى آية: ٤٣].

ويقول: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [سورة النحل آية: ١٢٦].

ويقول جل اسمه: ﴿۞ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾ الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [سورة آل عمران آية: ١٣٣، ١٣٤].

اللهم إلا إذا كان الغضب والعقوبة لدين الله تعالى، ولقد كان رسول الله ﷺ أشد الناس تسامحًا في حق نفسه فإذا انتهكت محارم الله فلا يقوم له أحد.

ويحض المولى سبحانه المؤمنين على الغضب لدينه ومقاتلة أعدائه فيقول: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة التوبة آية: ١٤، ١٥].

الدعوى السادسة

أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى وشكر نعمته

دليل السني ع
وجوب النظ
بالشرع

خلافًا للمعتزلة، حيث قالوا إن العقل بمجرده موجب[1].

وبرهانه هو أن نقول: العقل[2] يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه أو مع الاعتراف بأن وجوده وعدمه[3] في حق الفوائد عاجلًا وآجلًا بمثابة واحدة.

فإن قلتم: يقضي بالوجوب[4] مع الاعتراف بأنه لا فائدة فيه قطعًا عاجلًا وآجلًا فهذا حكم الجهل لا حكم العقل، فإن العقل لا يأمر بالعبث، وكل ما هو خالٍ عن الفوائد كلها فهو عبث، وإن كان لفائدة فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبود أو العبد ومحال أن ترجع إلى المعبود[5] تعالى وتقدس عن الفوائد.

---

(١) فمرد هذه الدعوى إلى ما يعرف بقاعدة: السمع والعقل؛ حيث يقول أهل السنة: الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب، وعند المعتزلة المعارف كلها بالعقل والواجبات كلها بالعقل أيضًا، وبناء على هذا فشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيان للحسن والقبيح خلافًا لأهل السنة.

(٢) أي: هل العقل.

(٣) أي: وجود وعدمه.

(٤) الطبعات: يقتضي الوجوب.

(٥) الطبعات: نقص (أو العبد، ومحال أن ترجع إلى المعبود).

وإن رجعت إلى العبد فلا يخلو أن يكون في الحال أو في المآل، أما في الحال فهو تعب محض[١] لا فائدة فيه وأما في المآل فالمتوقع الثواب. ومن أين علمتم أنه يثاب على فعله؟ بل ربما يعاقب على فعله، فالحكم عليه بالثواب حماقة لا أصل لها[٢].

دليل المعتزلة على وجوب النظر عقلاً ورده

فإن قيل: يخطر بباله أن له ربًّا إن شكره أثابه وأنعم عليه وإن كفر أنعمه[٣] عاقبه عليه، ولا يخطر بباله ألبتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالاحتراز عن المعلوم[٤].

قلنا: نحن لا ننكر أن العقل يستحثه طبعه على[٥] الاحتراز من الضرر موهومًا ومعلومًا، فلا نمنع من إطلاق اسم الإيجاب على هذا الاستحثاث فإن الاصطلاحات لا مشاحة فيها، ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب والعقاب مع العلم بأن الشكر وتركه في حق

(١) لعل الإمام الغزالي يعني عوام الخلق وغوغاءهم، وإلا فإن العلماء المتحققين ينعمون في مباحثهم العقلية بالكثير من اللذات الروحية لاسيما في المباحث الإلهية، ومن ذاق عرف وقد يتمثل ذلك فيما ينقل عن بعضهم من قولهم: نحن في لذة لو علمتها الملوك لجالدتنا عليها بالسيوف.

(٢) نظم هذا الدليل في إيجاز هكذا: لو كان العقل بمجرده موجبًا للنظر لكان هذا الإيجاب إما لفائدة مرتبة على النظر أو لغير فائدة.
لكن التالي بشقيه باطل فبطل ما أدى إليه من كون العقل موجبًا للنظر وإذا لم يكن العقل موجبًا كان الشرع هو الموجب إذ لا ثالث لهما.

(٣) ر: نعمه.

(٤) قد يصاغ من هذا القيل للمعتزلة دليل حملي هكذا: معرفته تعالى دافعة للضرر الحاصل من الجهل به سبحانه وعدم شكر أنعمه، ودفع الضرر واجب عقلًا فمعرفته تعالى واجبة عقلًا.

(٥) ح: والطبعات: عن.

الله تعالى سيان لا كالواحد منا فإنه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه ويتألم بالكفران ويتأذى به، فإذا ظهر استواء الأمرين في حق الله تعالى فالترجيح لأحد الجانبين محال[١].

بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو أنه يعاقب على الشكر لوجهين:

أحدهما: أن اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه وصرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبد مربوب خلق له شهوة ومكن من الشهوات، فلعل المقصود أن يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وأن لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال أظهر.

الثاني: أن يقيس نفسه على من يشكر ملكًا من الملوك بأن يبحث عن صفاته وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسراره الباطنة مجازاة على إنعامه عليه، فيقال له أنت بهذا الشكر مستحق لحز[٢] الرقبة، فما لك ولهذا الفضول ومن أنت حتى تبحث عن أسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم؟ ولماذا لا تشتغل بما يهمك؟

فالذي[٣] يطلب معرفة الله تعالى كأنه ينبغي[٤] أن يعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته وأسراره في أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له إلا من له منصب، فمن أين عرف العبد أنه مستحق لهذا المنصب[٥]؟ فاستبان

الدليل للمعتزلة بالاعتراض على السني

---

(١) وبالتالي فوجوب النظر بالعقل محال باطل.

(٢) ح: يستحق حز.

(٣) ر: والذي.

(٤) الطبعات نقص: ينبغي، ح نقص: كأنه.

(٥) وبهذا يستبين أن رد السني لدليل المعتزلة مبني:

=

أن مأخذهم أوهام وخيالات رسخت فيهم من العادات، يعارضها أمثالها ولا محيص عنها.

فإن قيل: فإن لم يكن مدرِك[١] الوجوب مقتضى العقول أدى ذلك إلى إفحام الرسول[٢]، فإنه[٣] إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها، فللمخاطب أن يقول إن لم يكن النظر واجبًا فلا أقدم عليه، وإن كان واجبًا فيستحيل أن يكون مدركه العقل؛ إذ العقل لا يوجب، ويستحيل أن يكون مدركه

=

أولًا: على رد المقدمة الثانية القائلة: (دفع الضرر واجب) من حيث إنه ليس كل ضرر واجبًا دفعه، بل الضرر الواجب دفعه هو ما ترجح فعله على جهة تركه في تقرير الثواب والعقاب، وحيث ظهر استواء الشكر والترك في حقه تعالى فالترجيح محال.

وثانيًا: على رد المقدمة الأولى القائلة: (معرفته تعالى دافعة للضرر الحاصل من الجهل به وعدم شكر أنعمه) من حيث: (أ) استواء الأمرين- من الجهل والشكر- في حقه تعالى. (ب) وما قد يخطر على البال من نقيض ما يزعمه المعتزلة – من الإثابة على الشكر والعقاب على الجهل – وهو أن يعاقب على الشكر والنظر في معرفته تعالى.

(١) مدرِك بكسر الراء.

(٢) استدلال للمعتزلة على مذهبهم في وجوب النظر عقلًا وذلك بطريق الاعتراض على مذهب أهل السنة القائلين بالوجوب بالشرع.
وتقريره هكذا: لو لم يكن مدرك الوجوب مقتضى العقول – بأن كان مقتضى الشرع لأدي ذلك إلى إفحام الرسل، لكن التالي باطل فبطل ما أدى إليه من عدم كون مدرك الوجوب مقتضى العقول، وثبت نقيضه وهو: كون مدرك الوجوب مقتضى العقول.

(٣) فإنه... إلخ، دليل الملازمة أعني استلزام عدم كون مدرك الوجوب مقتضى العقول لإفحام الرسول.

الشرع، والشرع لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي إلى أن لا يظهر صحة النبوة أصلًا[١].

والجواب أن هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب، وقد بينا أن معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك أو معلوم، وإذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو هو المرجح وهو الله تعالى، فإنه إذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه، ومعنى قول النبي ﷺ "إنه واجب" أنه مرجح بترجيح الله تعالى في ربطه العقاب بأحدهما[٢].

وأما المدَّرك[٣] فعبارة عن جهة معرفة الوجوب [٤]لا عن نفس الوجوب، وليس شرط الواجب[٥] أن يكون وجوبه معلومًا، بل أن يكون علمه[٦] ممكنًا لمن أراده.

---

(١) من حيث آل الحال إلى الدور الفاسد، فقد توقف وجوب النظر في المعجزة على ثبوت الشرع- حيث كان الشرع هو المقتضي للوجوب- وتوقف ثبوت الشرع على النظر في المعجزة، وتوقف النظر في المعجزة على وجوب النظر في المعجزة وهو دور باطل، حيث توقف وجوب النظر في المعجزة على وجوب النظر في المعجزة، الأمر الذي يؤدي إلى إفحام الرسول وظهور الخصم عليه.

(٢) يئول ذلك إلى أن وجوب النظر ــ مثلًا ــ في نفسه بالشرع.

(٣) بفتح الراء على صيغة اسم المفعول.

(٤) الجهة التي يعرف منها الوجوب في قضيتنا هذه ــ وهي قضية النظر ـ قول النبي ﷺ وإخباره بأن الله قد جعل النظر مسعدًا وتركه مهلكًا.

(٥) في تحقق وجوبه على المكلف.

(٦) أي: العلم بكونه واجبًا.

فيقول النبي: «إِنَّ الكُفْرَ سُمٌّ مُهْلِكٌ وَالإِيمَانُ شِفَاءٌ مُسْعِدٌ» بأن جعل الله تعالى، أحدهما مسعدًا والآخر مهلكًا، ولست أوجب عليك شيئًا، فإن الإيجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وإنما أنا فمخبر عن كونه سمًّا ومرشدًا لك إلى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المعجزة، فإن سلكت الطريق عرفت ونجوت؛ وإن تركت هلكت، ومثاله مثال طبيب انتهى إلى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه، فقال له: أما هذا فلا تتناوله فإنه مهلك للحيوان، وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ما قلته، وأما هذا ففيه شفاؤك، وأنت قادر على معرفته بالتجربة وهو أن تشربه فتشفى، ولا فرق في حقي ولا في حق أُستاذي بين أن تهلك أو تشفى[1] فإن أُستاذي غني عن بقائك وأنا أيضًا كذلك، فعند هذا لو قال المريض: هذا يجب عليَّ بالعقل أو[2] بقولك: وما لم يظهر لي هذا لم أشتغل بالتجربة- كان مهلكًا نفسه ولم يكن عليه[3] ضرر[4].

---

(١) ح: وبين أن تشفى.

(٢) ح: أم.

(٣) أي على الطبيب.

(٤) ح: ضررة: هذا وقد ضرب الإمام الغزالي لموقف المريض هذا ممن شغله البحث في النظر عن النظر مثالًا في أعقاب التمهيد الأول من شأنه أن يستحث البصير على النظر حيث يقول: فمثال الملتفت إلى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار، ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جاءته من جانب اليمين أو من جانب اليسار ثم يقول: "وذلك من أفعال الأغبياء الجهال" (القسم الأول في التمهيدات ص٧١ بتحقيقنا).

فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمعصية[١] داء، وأن الإيمان مسعد والكفر[٢] مهلك، وأخبره بأنه غني عن العالمين سعدوا أم شقوا فإنما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد إلى طريق المعرفة وينصرف، فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليها، وهذا واضح.

مناقشة جواب السني

فإن قيل: فقد رجع الأمر إلى أن العقل هو الموجب من حيث إنه بسماع[٣] كلامه ودعواه[٤] يتوقع عقابًا فيحمله العقل على الحذر ولا يحصل إلا بالنظر[٥] فيوجب[٦] عليه النظر.

تحقيق كلام السني

قلنا: الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وَهْمٍ وتقليد أمر هو أن الوجوب- كما بان- عبارة عن نوع رجحان في الفعل، والموجب هو الله تعالى لأنه المرجح، والرسول مخبر عن الترجيح، والمعجزة دليل على صدقه في الخبر، والنظر سبب في معرفة الصدق، والعقل آلة النظر، وفهم معنى الخبر، والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل، فلابد من طبع تخالفه العقوبة الموعودة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحثًا، ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور[٧] ولم يقدره ظنًا وعلمًا، ولا يفهم إلا بالعقل، والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول، والرسول ليس يرجح الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجح

(١) ح: وأن المعصية.
(٢) ح: وأن الكفر.
(٣) ر. من سماع.
(٤) أي: بسماع كلام الرسول ودعواه.
(٥) أي ولا يحصل الحذر إلا بالنظر.
(٦) أي: الفعل.
(٧) يعني: ما لم يفهم المحذور وما لم يقدر، فالعطف على: لم يفهم.

والرسول مخبر، وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل بالمعجزة، والمعجزة لا تدل ما لم ينظر فيها، والنظر بالعقل، فإذًا قد انكشفت المعاني.

والصحيح في الألفاظ أن يقال: الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله[1] تعالى والمخبر هو الرسول، والمعرف للمحذور وصدق الرسول هو العقل[2]، والمستحث على سلوك سبب الخلاص هو الطبع، فهكذا ينبغي أن

---

(١) فالموجب للنظر في نفسه هو الله تعالى حيث ناط العقاب بتركه فيئول إلى أن النظر واجب بالشرع.

(٢) من حيث إنه آلة النظر فيكون الوجوب بالشرع، والمعرفة بالعقل غير أنه لابد إلى جوار العقل من الطبع- كما يقول- تخالفه العقوبة الموعودة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحثًا على الحذر المستوجب للنظر وحاصل الحاصل أن:

(أ) النظر واجب في نفسه بإيجاب الله تعالى أعني بالشرع.

(ب) النظر واجب على المكلف حيث كان العلم بكونه واجبًا ممكنًا لمن أراده بالإضافة إلى الطبع من استحثاث على سلوك سبب الخلاص، فإذا ما جاء الرسول بالمعجزة فليس للمخاطب أن يقول: إن لم يكن النظر واجبًا فلا أقدم عليه، وإن كان واجبًا... إلخ، مما يؤدي إلى أن يكون مدركه العقل- وهو مذهب المعتزلة- أو إلى أن يكون مدركه الشرع- وهو مذهب السني- فيئول إلى الدور؛ وذلك لأن النظر لا يتوقف على العلم بوجوب النظر لا في العادة ولا في الشرع.

أما في العادة: فلأن الله تعالى أجرى عادته باتفاق العقلاء على النظر في عجائب الكائنات دون أن يقول أحدهم لا أنظر حتى أعلم وجوب النظر، خاصة إذا ما كان فيما يتوقع منه خطرًا حيث كان طبع الإنسان يستحثه على الحذر.

وأما في الشرع: فلأن وجوب النظر متوقف على التمكن من العلم أي التأهل له، ويكون بالعقل والبلوغ، وبلوغ الدعوة، وليس على العلم

يفهم الحق في هذه المسألة ولا يلتفت إلى الكلام المعتاد الـذي لا يـشفي الغليـل ولا يزيل الغموض.

* * *

=

بالفعل، فليس من شرط الواجب- كما قال- أن يكون وجوبه معلومًا بـل أن يكون علمه ممكنًا لمن أراده.

الدعوى السابعة

أن بعثة الأنبياء[١] جائز، وليس بمحال ولا واجب[٢]

المذاهب في بعثة الأنبياء

وقالت المعتزلة إنه واجب[٣]، وقد سبق وجه الرد عليهم[٤].

وقالت البراهمة[٥] إنه محال، وبرهان الجواز أنه مهما قام الدليل على أن

---

(١) الأنبياء جمع نبي وهو - كما في المواقف- "لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي، فقيل هو المنبئ- من النبأ- لإنبائه عن الله تعالى، وقيل من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه، وقيل من النبي -بسكون الباء- وهو الطريق؛ لأنه وسيلة إلى الله تعالى، وأما في العرف فهو عند أهل الحق من قال له الله: أرسلتك أو بلغهم عني ونحوه من الألفاظ" (الموقف السادس في السمعيات).

(٢) أي: أمر جائز، أو على تضمين (بعثة) معنى: إرسال.

(٣) لا بمعني الوجوب العقلي الذي قالت به الفلاسفة المفسر بعدم إمكان الترك بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح مع إمكان الترك.

(٤) وذلك عند تحديد مفهوم الواجب وإرجاعه إلى معانٍ ثلاثة لا يجوز واحد منها في حقه عز اسمه، وفي تحديد معنى الحسن والقبيح وإرجاعه إلى موافقة الأغراض ومخالفتها، والإبانة عن تنزهه تعالى عن الأغراض.

(٥) وينضم إليهم الصابئة والتناسخية، وما في الموقف السادس من المواقف من أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط، ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط، يدل على أن البراهمة لا يحكمون كلهم باستحالة الرسالة، وإذا كان الأمر كذلك فالأولى أن يقال هنا: وقال بعض البراهمة إنه محال، هذا، والبراهمة فرقة من الهنود تنسب إلى إبراهم أو أبراهما أو إبرهمان المذكور في (الفيدا) أحد كتبهم المقدسة، والبراهمية نظام ديني اجتماعي سياسي يعتبر إبراهما الإله الأعلى.

برهان أهل السنة على جواز بعثة الأنبياء

الله تعالى متكلم وقام الدليل على أنه قادر لا يعجز عن[١] أن يدل على كلام النفس بخلق ألفاظ وأصوات أو رقوم[٢] أو غيرها من الدلالات، فقد[٣] قام دليل على جواز إرسال الرسل[٤]،فأما الكلام[٥] فإنا لسنا نعني به إلا أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن الأمر النافع في الآخرة والأمر الضار بحكم إجراء العادة، ويصدر منه فعل هو دلالة شخص[٦] على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ الخبر، ويصدر منه فعل خارق للعادة مقرونًا بدعوى ذلك الشخص الرسالة، فليس شيء من ذلك محالًا لذاته، فإنه يرجع إلى كلام النفس[٧] وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام[٨] وما هو

(١) ح،والطبعات: على.
(٢) ح، والطبعات: ورقوم.
(٣) ر، والطبعات:وقد، وما أثبته عن: ح، وهو المناسب.
(٤) الرسل: جمع رسول، فعول من الرسالة، وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة، (السعد على العقائد ص٤٥٧،٤٥٨).
هذا، ويستفاد من قوله: (ندعي أن بعثة الأنبياء جائز) وقوله: (وقد قام دليل على جواز إرسال الرسل) أن لا فرقان بين النبي والرسول من حيث الأمر بالتبليغ كما قال العلماء في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ﴾ [سورة الحج آية: ٥٢].
(٥) ح، والطبعات نقص: فأما الكلام.
(٦) ح، والطبعات: الشخص.
(٧) ح، ر: نفس.
(٨) أي: ما هو دلالة على الكلام النفسي من ألفاظ وأصوات أو رقوم أو غيرها من الدلالات كما قال.

رد مذهب البراهمة

مصدق للرسول(١) وإن حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان، فقد استأصلنا(٢) هذا الأصل في حق الله تعالى، ثم لا يمكن أن يدعى قبح إرسال الرسول على قانون الاستقباح(٣)، فالمعتزلة مع المصير إلى ذلك(٤) لم يستقبحوا هذا فليس إدراك قبحه ولا إدراك امتناعه في ذاته ضروريًا فلابد من ذكر سببه. وغاية ما مَوَّهُوا به ثلاث شبه(٥):

شبه البراهمة على استحالة الإرسال

الأولى: قولهم: إنه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول ففي العقول غنية عنه وبعثة الرسول عبث، وذلك على الله محال، وإن بعث بما يخالف العقول استحال التصديق والقبول(٦).

---

(١) من المعجزة والبرهان.

(٢) أي أبطلنا.

(٣) فمآل كلام السني -بعد استدلاله على مذهبه القائل بجواز البعثة ــ في رده مذهب البراهمة القائل بإحالتها إلى:

(أ) إبطال أصلهم في التحسين والتقبيح فلا يبقى بعده إلا القطع بالجواز.

(ب) التسليم جدلًا بهذا الأصل، ثم القول بأن الإرسال مما لا يقبح لعينه كالظلم والضرر المحض، ولا يتلقى قبحه بأمر يتعلق بغيره؛ فإنه لا يمتنع أن يقع في المعلوم كون الانبعاث لطفًا يؤمن عنده العقلاء ولولاه لجحدوا وعندوا.

(٤) أي: إلى قانون الاستقباح والاستحسان العقليين.

(٥) مبناها كلها على تحسين العقول وتقبيحها.

(٦) يصاغ هذا الدليل استثنائيًا هكذا: لو بعث النبي فإما بما تقتضيه العقول وإما بما يخالف، لكن التالي بشقيه باطل، فبطل ما أدى إليه من بعثة النبي.

أما بطلان الشق الأول من التالي فبينه بقوله: ففي العقول غنية عنه وبعثة الرسول عبث، وأما بطلان.

=

الثانية: أنه يستحيل العبث لأنه يستحيل تعريف صدقه؛ لأن الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلمهم جهارًا فلا حاجة إلى رسول، وإن لم يشافه به[١] فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة، ولا يتميز ذلك من السحر والطلسمات[٢] وعجائب الخواص وهي خارقة للعادات عند

=

الشق الثاني- وهو أن يبعث النبي بما يخالف- فدليله قوله: استحال التصديق والقبول.

(١) أي: وإن لم يشافه الحق الخلق بتصديق النبي.

(٢) إجماع الأمة قبل ظهور المخالف على أن للسحر حقيقة وأنه مؤثر في أمور غريبة حيث دل عليه الكتاب كقوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ [سورة البقرة آية: ١٠٢]، والسنة كقصة لبيد بن عاصم مع النبي ﷺ.

وقالت القدرية: السحر إراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة اليد وإخفاء وجه الحيلة محتجين بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ۝﴾ [سورة طه آية: ٦٦]، وأجيب بجواز أن يكون سحرهم إيقاع ذلك التخيل وقد وقع. (انظر شرح السيد الشريف وحاشية المولى حسن جلبي على المواقف جـ٨، ص٣٣٧).

والطلسم- كما يقول الأقدمون- عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة عند من يزعم ذلك منهم، ويذكر ابن خلدون أن الفلاسفة فرقوا بين السحر والطلسمات بعد أن أثبتوا أنهما جميعًا أثر للنفس الإنسانية بأن السحر لا يحتاج الساحر فيه إلى معين، وصاحب الطلسمات يستعين بروحانيات الكواكب وأسرار الأعداد وخواص الموجودات وأوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر. (انظر أولًا السيد الشريف في شرحه للمواقف جـ٨، ص٢٣٧، ثم مقدمة ابن خلدون ص ٢٤٤ط، بولاق).

من لا يعرفها. وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك[١] فلا يحصل العلم بالتصديق[٢].

الثالثة: أنه إن عرف تميزها عن السحر والطلسمات والتخيلات فمن أين يعرف الصدق؟ ولعل الله تعالى أراد إضلالنا وإغواءنا بتصديقه، ولعل كل ما قاله النبي إنه مسعد فهو مشقٍ، وكل ما قاله أنه مشقٍ فهو مسعد، ولكن الله أراد أن يسوقنا إلى الهلاك ويغوينا بقول الرسول، فإن الإضلال والإغواء غير محال على الله تعالى عندكم؛ إذ العقل لا يحسن ولا يقبح[٣]؛ وهذه أقوى شبهة يجادل بها المعتزلي عند رومه إلزام القول بتقبيح العقل، إذ يقول: إن لم يكن الإغواء قبيحًا[٤] فلا يعرف صدق الرسول قط ولا يعلم أنه[٥] ليس بإضلال[٦].

تضعيف شبه البراهمية وإبطالها

---

(١) أي عدم التمييز بين السحر والطلسمات وبين ما يؤيد الله به رسله من المعجزات حيث كان خرق العادة في كل.

(٢) ويركب هذا دليلًا اقترانيًّا شرطيًّا على النسق الآتي: لو بعث النبي لاستحال تعريف صدقه، ومهما استحال تعريف صدقه كان بعثه عبثًا، فلو بعث النبي لكان بعثه عبثًا ومن الجلي أن العبث من الله محال.
أما كبرى هذا القياس القائلة: ومهما استحال تعريف صدقه... إلخ، فبديهية. وأما صغراه القائلة: لو بعث النبي لاستحال تعريف صدقه فقد استدل عليها بقوله لأن الله تعالى لو شافه الخلق... إلخ.

(٣) ويصاغ هذا الدليل على نهج الدليل الثاني، غير أنه يستدل على صغراه القائلة: (لو بعث النبي لاستحال تعريف صدقه) بأن المعجزة على فرض تميزها عن السحر والطلسمات غير دالة على الصدق، فلعل الله ــ كما قال ــ أراد إضلالنا وإغواءنا... وإلخ.

(٤) يعني: عقلًا.

(٥) أي تصديق الله للنبي بخرق العادات.

(٦) يعني: وإن كان الإغواء قبيحًا عقلًا فقد لزم مذهبنا في التحسين والتقبيح.

والجواب أن نقول: أما الشبهة الأولى فضعيفة؛ فإن النبي ﷺ يرد مخبرًا بما لا تستقل العقول بمعرفته، ولكن تستقل بفهمه إذا عرف، فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين المشقي والمسعد[١]، كما لا يستقل بدرك خواص الأدوية والعقاقير، ولكنه إذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد، كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء، ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمور أُخر، فكذلك يستدل على صدق الرسول ﷺ بمعجزات وقرائن حالات فلا فرق.

فأما الشبهة الثانية، وهو عدم[٢] تمييز المعجزة عن السحر والتخييل[٣]، فليس كذلك؛ فإن أحدًا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر إلى إحياء الموتى، وقلب العصا ثعبانًا، وفلق البحر[٤]، وانشقاق القمر[٥]، وإبراء الأكمه والأبرص، وأمثال ذلك.

والقول الوجيز: إن هذا القائل إن ادعى أن كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة، وإن فرق بين فعل وفعل فقد تصور تصدق الرسول بما يعلم أنه ليس من السحر، ويبقى النظر بعده في أعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات، وأن

(١) حيث كان المذهب أن التحسين والتقبيح بالشرع لا بالعقل.
(٢) ر: وهي تعذر.
(٣) الطبعات: التخيل، ح والطلسمات، والمثبت عن:ر.
(٤) ح،والطبعات:القمر.
(٥) ح: والطبعات: وشق البحر.

ما أظهروه من جنس(١) ما يمكن تحصيله بالسحر أم لا، ومهما وقع الشك فيه(٢) لم يحصل التصديق(٣) به ما لم يتحد به النبي على ملأ من أكابر السحرة ولم يمهلهم(٤) مدة المعارضة ولم يعجزوا(٥) عنه، وليس الآن من غرضنا آحاد المعجزات.

وأما الشبهة الثالثة، وهو تصور الإغواء من الله تعالى والتشكيك بسبب ذلك، فنقول: مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي(٦)، علم أن ذلك مأمون منه(٧)، وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها(٨) ويعرف وجه الدلالة فنقول: لو تحدى إنسان بين يدي ملك في(٩) جنده أنه رسول الملك إليهم وأن الملك أوجب طاعته عليهم في قسمة الأرزاق والإقطاعات، فطالبوه بالبرهان والملك ساكت، فقال: أيها الملك إن كنت صادقًا في ما ادعيته فصدقني بأن تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالي وتقعد على خلاف عادتك، فقام الملك عقب التماسه على التوالي ثلاث مرات

---

(١) ر: هل هو من جنس؛ بزيادة: هل هو.
(٢) أي فيما يظهر على يد مدعي النبوة من خوارق العادات.
(٣) ح: الصدق.
(٤) عطف على (لم يتحد) أي: ما لم يتحد وما لم يمهلهم.
(٥) عطف أيضًا على (لم يتحد).
(٦) ح: الرسول.
(٧) ر، والطبعات: عليه.
(٨) الطبعات: معناه.
(٩) ح، والطبعات: على.

ثم قعد، حصل للحاضرين علم ضروري[١] بأنه رسول الملك قبل أن يخطر بالهم أن هذا الملك من عادته الإغواء أم يستحيل في حقه ذلك[٢].

بل لو قال الملك: صدقت وقد جعلتك[٣] رسولًا ووكيلًا، لعلم أنه وكيل ورسول، فإذا خالف العادة بقوله، كان ذلك كقوله: أنت رسولي[٤]، وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض، ولا يتصور الكذب في التفويض[٥] وإنما يتصور في الأخبار والعلم، يكون هذا تصديقًا وتفويضًا ضروريًّا، ولذلك لم ينكر أحد صدق الأنبياء من هذه الجهة، بل أنكروا

وجه إنكار صدق الأنبياء

(١) يقول العلامة السعد: وإن كان الكذب ممكنًا فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبًا مع إمكانه في نفسه، فكذا هاهنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة؛ لأنها أحد طرق العلم القطعي كالحسن. (انظر شرح العقائد مبحث المعجزة) دون أن يقدح في ذلك شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن العلوم العادية.

(٢)يقول إمام الحرمين: ولو كانت دلالة المعجزة على الصدق موقوفة على العلم بأن مظهر المعجز لا يطغى ولا يضل لاختص بالعلم برسالة الملك من نظر هذا النظر واستدت منه العبر، وليس الأمر كذلك على اضطرار، والذي يكشف الحق في ذلك أن الملك لو كان ظالمًا غاشمًا لا تؤمن بوادره، فالفعل المفروض ممن هذه صفته تصديق لمدعي الرسالة، وجاحد ذلك منكر للبديهة. (الإرشاد ص٣٢٣)، وفي إطار هذا المثال يكون وجه دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة من قبيل الدلالة العادية.

(٣) الطبعات: جعلت.

(٤) أي: جعلتك رسولًا وأنشأت ذلك آنفًا، فهو من باب الإنشاء لا الأخبار، ولذلك قال بعد: وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض.

(٥) حيث كان من باب الإنشاء.

دليل المعتزلي على ضرورة القول بتقبيح العقول ورده

كون ما جاء به الأنبياء خارقًا للعادة وحملوه على السحر والتلبيس، أو أنكروا وجود رب متكلم آمرٍ ناهٍ مصدق مرسل، فأما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق.

فإن قيل: فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول: هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم، فما الذي يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه وأخبر عن المشقي بأنه مسعد وعن المسعد بأنه مشقٍ؟

فإن ذلك غير محال إذا لم تقولوا بتقبيح العقول، بل لو قدر عدم الرسول، ولكن قال الله تعالى شفاهًا وعيانًا ومشاهدة: نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم في تركها، فبم نعلم صدقه؟ فلعله يلبس علينا ليغوينا ويهلكنا، فإن الكذب عندكم ليس قبيحًا لعينه وإن كان قبيحًا فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم، وما فيه هلاك الخلق أجمعين(١).

---

(١) وذلك حيث كان سبحانه كامل القدرة تام الإرادة فلا يمتنع عليه أمر ولا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، ثم كان فاعلًا في ملكه الذي لا يساهم فيه. ويقول الإمام الجويني "ولا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصًا من وجهين: أحدهما أن الكذب لا يقبح لعينه، والثاني أنه لو سلم أنه نقص فالمعتمد في نفي النقائص دلالة السمع"، "ومرجع الأدلة السمعية إلى قوله تعالى، فما يثبت وجوب كونه حقًّا وصدقًا لا يستمر في السمع أصلًا، ولا يمكن أن يحتج في ذلك بالإجماع، فإن العقل لا يدل على تصحيح الإجماع، وإنما يتلقى صحته من كتاب الله تعالى" (الإرشاد ص ٣٣١، ٣٣٢)، وإنما كان المعتمد في نفي النقائص دلالة السمع لجواز أن يكون ما نتوهمه نقصًا ليس بنقص في حقه تعالى.

والجواب: أن الكذب مأمون عليه، فإنه إنما يكون في الكلام، وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق إليه التلبيس، بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه، فكل ما يعلمه الإنسان يقوم بذاته خبر[١] عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه، فكذلك في حق الله تعالى.

وعلى الجملة: الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الأمن عما قالوا[٢]، وقد اتضح بهذا أن الفعل مهما علم أنه فعل الله تعالى وأنه خارج عن مقدور البشر واقترن بدعوى النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في أنه مقدور البشر أم لا؟ فأما بعد معرفة[٣] كونه من فعل الله تعالى لا يبقى[٤] للشك مجال أصلًا ألبتة.

جواز الكرامة والفرق بينها وبين المعجزة والاستدراج

فإن قيل فهل تجوزون الكرامات؟

قلنا: اختلف الناس فيه[٥]، والحق أن[٦] ذلك جائز فإنه يرجع إلى

---

(١) ح: ويخبر؛ ولا يستقيم بها المعنى.

(٢) فإذا قيل: كيف يصح الاستناد في نفي الكذب عنه تعالى إلى أصل متنازع فيه- وهو الكلام النفسي- فإن معظم المتكلمين صاروا إلى إنكاره، قلنا- كما قال إمام الحرمين- الذي يدعي أهل الحق أنه كلام النفس لا ينكر، وإنما التنازع في أن ما ادعيناه هل هو كلام، أو هو اعتقاد، أو علم فأما هواجس النفس وخواطرها فالاتصاف بها معلوم لا يجحد (الإرشاد ص ٣٣٥، ٣٣٦).

(٣) الطبعات: معرفته.

(٤) هكذا فيما رأيت من النسخ، والأسلوب أن يقال: فلا.

(٥) أي: في التجويز، وفي ر: فيها، هذا ويقول إمام الحرمين في إثبات الكرامات: "فالذي صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات في حق الأولياء"، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك، والأستاذ أبو إسحاق يميل إلى قريب من مذاهبهم.

(٦) الطبعات نقص: أن.

خرق الله تعالى العادة بدعاء إنسان أو عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لأنه ممكن، ولا يؤدي إلى محال آخر، فإنه لا يؤدي إلى بطلان المعجزة[1]؛ لأن الكرمة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به، فإن كان مع التحدي فإنا نسميه معجزة[2] ويدل بالضرورة على صدق المتحدي؛ وإن لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق[3]؛ لأنه مقدور في نفسه؛ فإن قيل: فهل من المقدور إظهار معجزة على يد كاذب؟

القدرة وإظهار المعجزة على يد كاذب

قلنا: المعجزة مقرونة بالتحدي نازلة منزلة قوله صدقت وأنت

(١) أي: إلى بطلان، دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة.

(٢) يتحدث الإمام الجويني عن اتجاهات مجوزي الكرامة فيما يتعلق بالتفرقة بينها وبين المعجزة فيقول: فمن صائر إلى أن شرط الكرامة الخارقة للعادة أن تجري من غير إيثار واختيار من الولي، وصار هؤلاء إلى أن الكرامة تفارق المعجزة من هذا الوجه وهذا غير صحيح لما سنذكره.
وصار صائرون إلى تجويز وقوع الكرامة على حكم الاختيار، ولكنهم منعوا وقوعها على قضية الدعوى، فقالوا: لو أدى الولي الولاية واعتضد إثبات دعوته بما يخرق العادة فإن ذلك ممتنع، وهؤلاء يقدرون ذلك تمييزًا بين الكرامة والمعجزة، وهذه الطريقة غير مرضية أيضًا، ولا يمتنع عندنا ظهور خوارق العوائد مع الدعوى المفروضة.
وصار بعض أصحابنا إلى أن ما وقع معجزة للنبي لا يجوز وقوعه كرامة لولي، وهذه الطريقة غير سديدة أيضًا، والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العوائد في معارض الكرامات، ثم يرتضي- في التفرقة بين الكرامة والمعجزة- ما ارتضاه الإمام الغزالي وجمهور المتكلمين المجوزين للكرامة حيث يقول: فإن قيل فما الفرق بين الكرامة والمعجزة؟ قلنا: لا يفترقان في جواز العقل، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوءة. (الإرشاد ص ٣١٦، ٣١٧، ٣١٩).

(٣) ويسمى هذا الخارق حينئذ في اصطلاح أهل السنة: بالاستدراج.

رسول[١]، وتصديق الكاذب محال لذاته، وكل من قال له أنت رسولي صار رسولًا وخرج عن كونه كاذبًا، فالجمع بين كونه كاذبًا وبين ما ينزل منزلة قوله أنت رسولي محال؛ لأن معنى كونه كاذبًا أنه ما قيل له أنت رسولي، ومعنى المعجزة أنه قيل له أنت رسولي؛ فإن فعل الملك على ما ضربنا من المثال كقوله أنت رسول بالضرورة، فاستبان أن هذا غير مقدور؛ لأنه محال والمحال لا قدرة عليه.

فهذا تمام هذا القطب ولنشرع في القطب الرابع، وهو[٢] نبوة نبينا محمد ﷺ وإثبات ما أخبر هو عنه والله أعلم.

* * *

(١) أي أن المعجزة- حالة كونها مقرونة بالتحدي ــ هي نازلة منزلة قوله صدقت وأنت رسول. فقوله: (مقرونة بالتحدي) حال من المعجزة وقول: (نازلة... إلخ) خبر المعجزة.

(٢) الطبعات نقص: القطب الرابع وهو.

القطب الرابع

وفيه أربعة أبواب:

الباب الأول: في إثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم.

الباب الثاني: في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر حق، وفيه مقدمة وفصلان.

الباب الثالث: فيه نظر في ثلاثة أطراف.

الباب الرابع: في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب، والإشارة إلى القوانين التي ينبغي أن يعول عليها في التكفير، وبه اختتام الكتاب.

* * *

الباب الأول

في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ

وإنما نفترق إلى إثبات نبوته على الخصوص على ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: العيسوية؛ حيث ذهبوا إلى أنه رسول إلى العرب فقط لا إلى غيرهم، وهذا ظاهر البطلان فإنهم اعترفوا بكونه رسولًا حقًّا، ومعلوم أن الرسول لا يكذب، وقد ادعى هو أنه رسول مبعوث إلى الثقلين، وبعث رسوله[١] إلى كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض.

الفرقة الثانية: اليهود؛ فإنهم أنكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاته، بل زعموا أنه لا نبي بعد موسى عليه السلام؛ فأنكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام؛ فينبغي أن نثبت عليهم نبوة عيسى لأنه ربما يقصر فهمهم عن درك إعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك إعجاز إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فيقال لهم: ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه بإحياء الموتى وبين من يستدل بقلب العصا ثعبانًا ؟ ولا يجدون إليه[٢] سبيلًا ألبتة، إلا أنهم ضلوا بشبهتين: إحداهما قولهم: النسخ محال في نفسه لأنه يدل على البدء[٣] والتغير وذلك محال على الله تعالى.

والثانية: لقنهم[٤] بعض الملحدة أن يقولوا: قد قال موسى عليه

---

(١) أي رسله فالمراد من رسوله الجنس.

(٢) أي إلى الفرق.

(٣) المعروف (البداء) وهواستصواب شيء علم بعد أن لم يُعلم.

(٤) في مطبوعة الحلبي: ففهم. وفي صبيح: لفهم وأحسب ذلك تصحيفًا لما أثبته.

السلام: عليكم بديني ما دامت السموات والأرض، وأنه قال: إني خاتم الأنبياء.

أما الشبهة الأولى فبطلانها بفهم النسخ، وهو[١] عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد[٢] لحوق خطاب يرفعه، وليس من المحال أن يقول السيد لعبده: قم، مطلقًا، ولا يبين له مدة القيام[٣]، وهو يعلم أن القيام مقتضى منه إلى وقت بقاء مصلحته في القيام، ويعلم مدة مصلحته ولكن لا ينبه عليها، ويفهم العبد أنه مأمور بالقيام مطلقًا وأن الواجب الاستمرار عليه أبدًا إلا أن يخاطبه السيد بالقعود؛ فإذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم بالسيد أنه بدا له أو ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والآن قد عرفها، بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف أن الصلاح في ألا ينبه العبد عليها ويطلق الأمر له إطلاقًا حتى يستمر على الامتثال، ثم إذا تغيرت مصلحته أمره بالقعود، فهكذا ينبغي أن يفهم اختلاف أحكام الشرائع؛ فإن ورود النبيﷺ ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا في معظم الأحكام ولكن في بعض الأحكام كتغير قبلة وتحليل محرم وغير ذلك، وهذه المصالح تختلف بالأعصار والأحوال فليس فيه ما يدل على التغير ولا على الاستبانة بعد

---

(١) هذا من باب الاستخدام حيث ذكر النسخ وأعاد الضمير عليه بمعنى الناسخ.

(٢) وعرف رحمه الله الناسخ في كتابه المستصفي: الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاة لكان ثابتًا مع تراخيه عنه. ١/ ١٠٧ دار إحياء التراث العربي.

(٣) قوله: «ولا يبين له مدة القيام» تفسير لقوله «مطلقًا».

الجهل ولا على التناقض، ثم هذا إنما[١] يستمر لليهود إذا اعتقدوا أنه لم يكن شريعة من لدن آدم إلى زمن موسى وينكرون وجود نوح وإبراهيم وشرعهما، ولا يتميزون[٢] فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك إنكار ما علم على القطع بالتواتر.

وأما الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين:

أحدهما: أنه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فإن ذلك تصديق بالضرورة؛ فكيف يصدق الله تعالى بالمعجزة من يكذب موسى وهو أيضًا[٣] مصدق له[٤]، أفتنكرون معجزة عيسى وجودًا أو تنكرون إحياء الموتى دليلًا على صدق المتحدي ؟ فإن أنكروا شيئًا منه[٥] لزمهم في شرع موسى لزومًا لا يجدون عنه محيصًا، وإذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل إليهم من موسى عليه السلام قوله: إني خاتم الأنبياء.

الثاني: أن هذه الشبهة إنما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته، ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف[٦] على الإسلام، وكان رسولنا عليه الصلاة والسلام مصدقًا

(١) أي أن ما استدلوا به إنما يتم.
(٢) يعني وهمَ إذا اعتقدوا إنه لم يكن شريعة من لدن آدم.. إلخ لا يتميزون عمن ينكر نبوة موسى..
(٣) أي الله تعالى.
(٤) أي مصدق لموسى بما أظهره على يديه من المعجزات.
(٥) يعني من معجزة عيسى وجودًا أو دليلًا.
(٦) في حملهم بالسيف على الإسلام نظر واقرأ قوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن

بموسى عليه الصلاة والسلام وحاكمًا على اليهود بالتوراة[١] في حكم الرجم وغيره، فهو عرض عليه من التوراة ذلك، وما الذي صرفهم عنه؟[٢] ومعلوم قطعًا أن اليهود لم يحتجوا به لأن ذلك لو كان لكان مفحمًا لا جواب عنه ولتواتر نقله، ومعلوم أنهم لم يتركوه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرصون على الطعن في شرعه بكل ممكن حمايةً لدمائهم وأموالهم ونسائهم؛ فإذا ثبت عليهم نبوة عيسى أثبتنا نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام بما نثبتها على النصارى.

الفرقة الثالثة، وهم مجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من حيث إنهم ينكرون معجزته في القرآن، وفي إثبات نبوته بالمعجزة طريقان:

الأول: التمسك بالقرآن؛ فإنا نقول: لا معنى للمعجزة إلا ما يقترن بتحدي النبي عليه الصلاة والسلام عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته، وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة وإغراقهم فيها متواتر[٣]، وعدم المعارضة معلوم؛ إذ لو كان لظهر؛ فإن أرذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم، فإذًا لا يمكن إنكار تحديه بالقرآن ولا يمكن

شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ اللهم إلا أن يراد من التعبير بالإسلام المسالمة وعدم الصد عن سبيله والوقوف في طريق من يريد الدخول في حوزته وتحت مظلته.

(١) وذلك مما يشهد بكون نبينا محمد عليه الصلاة والسلام مصدقًا بموسى عليه السلام.

(٢) فما الذي صرفهم عن التصديق نبينا محمد عليه الصلاة والسلام وهو المصدق بموسى عليه السلام.

(٣) (خبر تحديه).

إنكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصًا من سطوة المسلمين وقهرهم، ولا يمكن إنكار عجزهم لأنهم لو قدروا لفعلوا؛ فإن العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه، ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل، فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بمجاري العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة إلى التطويل، وبمثل هذا الطريق تثبت نبوة عيسى عليه السلام ولا يقدر النصراني على إنكار شيء من ذلك؛ فإنه يمكن أن يقابل بعيسى فينكر تحديه بالنبوة أو استشهاده بإحياء الموتى أو وجود إحياء الموتى أو عدم المعارضة أو يقال: عورض ولم يظهر، وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات، فإن قيل: ما وجه إعجاز القرآن ؟ قلنا: الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم، والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر، نعم ربما يرى للعرب أشعار وخطب حكم فيها بالجزالة، وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن ترهات مسيلمة الكذاب حيث قال: الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل، فهذا وأمثاله ربما يقدر عليه مع ركاكة يستغثها الفصحاء ويستهزئون بها، وأما جزالة القرآن فقد قضى كافة العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته، فهذا إذًا معجز وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين؛ أعني من اجتماع هذين الوجهين، فإن قيل: لعل العرب اشتغلت

بالمحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت لقدرت عليها، أو منعتها العوائق عن الاشتغال به، والجواب: أن ما ذكروه هوس؛ فإن دفع تحدي المتحدي بنظم كلام أهون من الدفع بالسيف مع ما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات؛ ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا؛ فإن انصرافهم عن المعارضة لم يكن إلا بصرف من الله تعالى، والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات، فلو قال نبي: آية صدقي أني في هذا اليوم أحرك أصبعي ولا يقدر أحد من البشر على معارضتي فلم يعارضه أحد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الأعضاء من أعظم المعجزات، وإن فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسةً إلى الدفع باستيلاء النبيﷺ على رقابهم وأموالهم. وذلك كله معلوم على الضرورة، فهذا طريق تقدير نبوته على النصارى، ومهما تشبثوا بإنكار شيء من هذه الأمور الجليلة فلا نشتغل إلا بمعارضتهم بمثله في معجزات عيسى عليه السلام.

الثاني: أن تثبت نبوته بجملة من الأفعال الخارقة للعادات التي ظهرت عليه؛ كانشقاق القمر، ونطق العجماء، وتفجر الماء من بين أصابعه، وتسبيح الحصى في كفه، وتكثير الطعام القليل، وغيره من خوارق العادات، وكل ذلك دليل على صدقه؛ فإن قيل: آحاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر، قلنا: ذلك أيضًا إن سلم فلا يقدح في الغرض مهما كان المجموع بالغًا مبلغ التواتر، وهذا كما أن شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواترًا وآحاد تلك الوقائع لم تثبت تواترًا، ولكن يعلم من مجموع الآحاد على القطع ثبوت صفة

الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الأحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم أصلًا، فإن قال قائل من النصارى: هذه الأمور لم تتواتر عندي لا جملتها ولا آحادها، فيقال: ولو انحاز يهودي إلى قطر من الأقطار ولم يخالط النصارى وزعم أنه لم تتواتر عنده معجزات عيسى عليه السلام وإن تواترت فعلى لسان النصارى وهم متهمون به، فبماذا ينفصلون عنه؟ ولا انفصال عنه إلا أن يقال: ينبغي أن تخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك إليك؛ فإن الأصم لا تتواتر عنده الأخبار وكذا المتصامم، فهذا أيضًا عذرنا عند إنكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه.

* * *

الباب الثاني
في بيان وجوب التصديق بأمور ورد بها الشرع وقضى بجوازها العقل

وفيه مقدمة وفصلان:

أما المقدمة: فهو أن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما.

أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته؛ فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت بالشرع إذ الشرع يبنى على الكلام فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع؛ فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل إثباته بكلام النفس وما يستند إليه -أي كلام النفس- ونفس الكلام أيضًا فيما اخترناه لا يمكن إثباته بالشرع، ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاه كما سبقت الإشارة إليه.

وأما المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع فإن ذلك من مواقف العقول وإنما يعرف من الله تعالى بوحي وإلهام ونحن نعلم من الوحي إليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالها، وأما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن إثبات كلام الله تعالى كمسألة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والأعراض كلها وما يجري هذا المجرى، ثم كل ما ورد السمع به ينظر فإن كان العقل مجوزًا له وجب التصديق به قطعًا إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال ووجب التصديق بها ظنًا إن كانت ظنية، فإن وجب التصديق باللسان والقلب وهو عمل يبنى على

الأدلة الظنية كسائر الأعمال فنحن نعلم قطعًا إنكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالقًا لشيء من الأشياء وعرض من الأعراض، وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام من الآية: ١٠٢] ومعلوم أنه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه إلا مظنونًا، وإنما صارت المسألة قطعية بالبحث على الطرق العقلية التي ذكرناها، ونعلم أنهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية ولا ينبغي أن يعتقد بهم أنهم لم يلتفتوا إلى المدارك الظنية إلا في الفقهيات بل اعتبروها أيضًا في التصديقات الاعتقادية والقولية، وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشتَمل السمع على قاطع مخالف للمعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل. فإن توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق أيضًا لأدلة السمع، فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة، وليس يشترط اشتماله على القضاء بتجويزه، وبين الرتبتين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل: اعلم أن الأمر جائز، وبين قوله: لا أدري أنه محال أم جائز، وبينهما ما بين السماء والأرض؛ إذ الأول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز؛ فإن الأول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالإحالة، ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعًا، فهذه هي المقدمة.

* * *

أما الفصل الأول

ففي بيان قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان.

أما الحشر فيعنى به إعادة الخلق، وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء؛ فإن الإعادة خلق ثانٍ ولا فرق بينه وبين الابتداء وإنما يسمى إعادة بالإضافة إلى الابتداء السابق، والقادر على الإنشاء والابتداء قادر على الإعادة وهو المعني بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [سورة يس من الآية: ٧٩]؛ فإن قيل: فماذا تقولون: أتعدم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعًا، أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات،

وأحد الوجهين أن تنعدم الأعراض ويبقى جسم الإنسان متصورًا بصورة التراب مثلًا فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الأعراض، ويكون معنى إعادتها أن تعاد إليها تلك الأعراض بعينها أو تعاد إليها أمثالها، فإن العرض عندنا لا يبقى، والحياة عرض، والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر، والإنسان هو ذلك الإنسان باعتبار جسمه فإنه واحد[1] لا باعتبار أعراضه؛ فإن كل عرض يتجدد هو غير الآخر، فليس من شرط الإعادة فرض إعادة الأعراض، وإنما ذكرنا هذا لمصير بعض الأصحاب إلى استحالة إعادة الأعراض وذلك باطل، ولكن القول في إبطاله يطول ولا حاجة إليه في

(١) يعني فإنه واحد باعتبار جسم لا باعتبار أعراض.

غرضنا هذا.

والوجه الآخر أن تعدم الأجسام أيضًا ثم تعاد الأجسام بأن تخترع مرة ثانية، فإن قيل: فبم يتميز المعُاد عن مثل الأول ؟ وما معنى قولكم: إن المعُاد هو عين الأول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد ؟ قلنا: المعدوم منقسم في علم الله تعالى إلى ما سبق له وجود وإلى ما لم يسبق له وجود كما أن العدم في الأزل ينقسم إلى ما سيكون له وجود وإلى ما علم الله تعالى أنه لا يوجد؛ فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل إلى إنكاره، والعلم شامل والقدرة واسعة، فمعنى الإعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود، ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود، فهذا[1] معنى الإعادة ، ومهما قدر الجسم باقيًا ورُدّ الأمر إلى تجديد أعراض تماثل الأول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن إشكال الإعادة وتمييز المعاد عن المثل، وقد أطنبنا في هذه المسألة في كتاب التهافت وسلكنا في إبطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الإنسان أو غيره، وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده؛ فإن ذلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم لا لإثبات المذهب الحق، ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبيره كالعارض له والبدن آلة له ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة وذلك برجوع النفس إلى تدبير بدن من الأبدان، والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل ينجر إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها، ولا تحتمل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغايات في المعقولات؛ فما ذكرناه كاف في بيان الاقتصاد

(١) مرجع اسم الإشارة إلى ما سبق من قوله «فمعنا الإعادة».

في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع،

وأما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع إذ تواتر عن النبي ﷺ وعن الصحابة رضي الله عنهم بالاستعاذة منه في الأدعية واشتهر قوله عند المرور بقبرين: «إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ»[1]، ودل عليه قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ۝ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا ۝﴾ [سورة غافر من الآيتين: ٤٥-٤٦] الآية، وهو ممكن فيجب التصديق به؛ وجه إمكانه ظاهر وإنما تنكره المعتزلة من حيث يقولون: إنا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وأن الميت ربما تفترسه السباع وتأكله، وهذا هوس؛ أما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن، بل الناظر إلى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره، ولو انتبه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجر له عهد بالنوم لبادر إلى الإنكار اغترارًا بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة إنكار المعتزلة لعذاب القبر، وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبرًا، فإعادة الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه.

وأما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق به واجب لورود الشرع به وإمكانه، فإن ذلك لا يستدعي منهما إلا تفهيمًا بصوت أو بغير صوت ولا

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه «كتاب: الوضوء- باب: ما جاء في غسل البول»، ح (٢١٨). ومسلم في صحيحه «كتاب: الطهارة -باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء»، ح (٢٩٢).

يستدعي منه إلا فهمًا، ولا يستدعي الفهم إلا حياة، والإنسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه، وإحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه، فيبقى قول القائل: إنا نرى الميت ولا نشاهد منكرًا ونكيرًا ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب، فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي ﷺ لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك؛ إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعًا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص، ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي؛ فإنكار هذا مصدره الإلحاد وإنكار سعة القدرة وقد فرغنا عن إبطاله[1] ويلزم منه أيضًا إنكار ما يشاهده النائم ويسمعه من الأصوات الهائلة المزعجة، ولولا التجربة لبادر إلى الإنكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله، فتعسًا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقرة بالإضافة إلى خلق السموات والأرض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب، والسبب الذي ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الأمور بعينه منفر عن التصديق بخلق الإنسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب والآيات أولًا أن المشاهدة تضطره إلى التصديق فإذًا ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد.

وأما الميزان فهو أيضًا حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فإن قيل: كيف توزن الأعمال وهي أعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن ؟ وإن قدرت إعادتها وخلقها في جسم الميزان

(١) أي عن إبطال إنكار سعة القدرة.

كان محالًا لاستحالة إعادة الأعراض ثم كيف تخلق حركة يد الإنسان وهي طاعته في جسم الميزان؟ أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الإنسان أم لا يتحرك فتكون الحركة قد قامت بجسم ليس هو متحركًا بها، وهو محال؟ ثم إن تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الأجور، فرب حركة بجزء من البدن يزيد إثمها على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال.

فنقول: قد سئل النبي ﷺ عن هذا فقال: «**تُوزَنُ صَحَائِفُ الأَعْمالِ فَإِنَّ الكِرامَ الكَاتِبِينَ يَكْتُبُونَ الأَعْمَالَ فِي صَحَائِفَ هِيَ أَجْسَامٌ فَإِذَا وُضِعَتْ فِي المِيزَانِ خَلَقَ اللهُ تَعَالَى فِي كِفَّتِهَا مَيْلًا بِقَدْرِ رتبة الطَّاعاتِ وَهُوَ عَلَى مَا يَشَاءُ قَدِيرٌ**»(١).

فإن قيل: فأي فائدة في هذا ؟ وما معنى المحاسبة ؟ قلنا: لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الأنبياء آية: ٢٣] ثم قد دللنا على هذا، ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزي بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف؟!، ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في أمواله أو يعزم على الإبراء فمن أين يبعد أن يعرفه مقدار جنايته بأوضح الطرق ليعلم أنه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل؟! هذا إن طلبت الفائدة لأفعال الله تعالى، وقد سبق بطلان ذلك.

وأما الصراط فهو أيضًا حق والتصديق به واجب لأنه ممكن؛ فإنه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة، فإذا توافوا عليه قيل للملائكة وقفوهم إنهم مسئولون فإن قيل: كيف يمكن ذلك وفيما

(١) لم أعثر عليه.

روي «أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَأَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ»[١] فكيف يمكن المرور عليه؟ قلنا: هذا إن صدر ممن ينكر الله تعالى فالكلام معه في إثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها، وإن صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا بأعجب من المشي في الهواء والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه، ومعناه أن يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا[٢] يخلق في ذاته هويًّا إلى أسفل ولا في الهواء انحرافًا، فإذا أمكن هذا في الهواء فالصراط أثبت من الهواء بكل حال.

* * *

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٦/ ١١٠) ح(٢٤٨٣٧)، وورد في صحيح مسلم في كتاب الإيمان باب معرفة طريقة الرؤية (١٨٣) موقوفًا على أبي سعيد الخدري.

(٢) الظاهر أو لا يخلق.

الفصل الثاني

في الاعتذار عن الإخلال بفصول شحنت بها المعتقدات فرأيت الإعراض عن ذكرها أولى لأن المعتقدات المختصرة حقها ألا تشتمل إلا على المهم الذي لابد منه في صحة الاعتقاد.

أما الأمور التي لا حاجة إلى إخطارها بالبال وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها؛ فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد، وذلك الفن يحصره ثلاثة فنون: عقلي، ولفظي، وفقهي.

أما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا، وتتعلق بالمختلفات أم لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثال له.

وأما اللفظية فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو؟ ولفظ التوفيق والخذلان والإيمان ما حدودها ومسبباتها؟

وأما الفقهية فكالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب؟ وعن التوبة ما حكمها؟ إلى نظائر ذلك.

وكل ذلك ليس بمهم في الدين، بل المهم أن ينفي الإنسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدر الذي حقق في القطب الأول، وفي صفاته وأحكامها كما حقق في القطب الثاني، وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يعرف صدقه ويصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع، وما خرج عن هذا فغير مهم.

ونحن نورد من كل فن مما أهملناه مسألة ليعرف بها نظائرها ويحقق

خروجها عن المهمات والمقصودات في المعتقدات.

أما المسألة العقلية: فكاختلاف الناس في أن من قتل هل يقال: إنه مات بأجله؟ ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته أم لا ؟ وهذا فن من العلم لا يضر تركه، ولكنا نشير إلى طريق الكشف فيه؛ فنقول: كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي أحدهما انتفاء الآخر؛ فلو مات زيد وعمرو معًا ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته، وكذلك إذا مات زيد عند كسوف القمر مثلًا؛ فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة، ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت إذ لا ارتباط لأحدهما بالآخر، فأما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت، فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر؛ لأنهما من المتضايفين اللذين لا يتقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر.

الثاني: ألا يكون على التكافؤ لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط، ومعلوم أنه يلزم عدم المشروط عند عدم الشرط؛ فإذا رأينا علم الشخص مع حياته، وإرادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة، ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه.

الثالث: العلاقة التي بين العلة والمعلول، ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة، وإن تصور أن تكون له

علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول، ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقًا، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص؛ فإذا تمهد هذا المعنى رجعنا إلى القتل والموت؛ فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع إلى أعراض هي حركات في يد الضارب والسيف، وأعراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت، فإن لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت فإنهما شيئان مخلوقان معًا على الاقتران بحكم إجراء العادة لا ارتباط لأحدهما بالآخر؛ فهما كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وإن كان الحز علة الموت ومولده، وإن لم تكن علة سواه لزم من انتفائه انتفاء الموت، ولكن لا خلاف في أن للموت عللًا من أمراض وأسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل، فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقًا ما لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل، فنرجع إلى غرضنا فنقول: من اعتقد من أهل السنة أن الله مستبد بالاختراع بلا تولد، ولا يكون مخلوق علة مخلوق، فنقول: الموت أمر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت، وهو الحق، ومن اعتقد كونه علة وانضاف إليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد أنه لو انتفى الحز وليس ثم علة أخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل، وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفاؤه؛ فإذن هذه المسألة يطول النزاع فيها ولم يشعر أكثر الخائضين فيها بمثارها، فينبغي أن نطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وإبطال التولد، ويبنى على هذا أن من قتل ينبغي أن يقال: إنه مات بأجله لأن الأجل عبارة عن الوقت الذي

خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة أو كسوف قمر أو نزول مطر أو لم يكن؛ لأن كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات، ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر، فأما من جعل الموت سببًا طبيعيًّا من الفطرة وزعم أن كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة إذا خليت ونفسها تمادت إلى منتهى مدتها ولو فسدت على سبيل الاخترام كان ذلك استعجالًا بالإضافة إلى مقتضى طباعها، والأجل عبارة عن المدة الطبيعية؛ كما يقال: الحائط مثلًا يبقى مائة سنة بقدر إحكام بنائه ويمكن أن يهدم بالفأس في الحال، والأجل يعبر به عن مدته التي له بذاته وقوته، فيلزم من ذلك أن يقال: إذا هدم الفأس لم ينهدم بأجله، وإن لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه فيقال: انهدم بأجله، فهذا اللفظ ينبني على ذلك الأصل.

المسألة الثانية وهي اللفظية: فكاختلافهم في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم هو على رتبة واحدة؟ وهذا الاختلاف منشؤه الجهل بكون الاسم مشتركًا؛ أعني اسم الإيمان، وإذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف، وهو مشترك بين ثلاثة معان: إذ قد يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزمًا، وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق، ودليل إطلاقه على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فإنا نحكم بأنه مات مؤمنًا، ودليل إطلاقه على التصديق التقليدي أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله ﷺ بمجرد إحسانه إليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظر في أدلة الوحدانية ووجه دلالة المعجزة، وكان يحكم رسول الله ﷺ بإيمانهم، وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا ۝﴾ [سورة يوسف من الآية: ١٧] أي بمصدق، ولم

يفرق بين تصديق وتصديق. ودليل إطلاقه على الفعل، قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، وقوله عليه الصلاة السلام: «الإيمان بضعة وسبعون بابًا أدناها إماطة الأذى عن الطريق» فنرجع إلى المقصود ونقول: إن أطلق الإيمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه، بل اليقين إن حصل بكماله فلا مزيد عليه وإن لم يحصل بكماله فليس بيقين، وهي خطة واحدة لا يتصور فيها زيادة ولا نقصان إلا أن يراد به زيادة وضوح أي زيادة طمأنينة النفس إليه بأن النفس تطمئن إلى اليقينيات النظرية في الابتداء إلى حل ما، فإذا تواردت الأدلة على شيء واحد أفاد بظاهر الأدلة زيادة طمأنينة، وكل من مارس العلوم أدرك تفاوتًا في طمأنينة نفسه إلى العلم الضروري وهو العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وإلى العلم بحدوث العالم وأن محدثه واحد، ثم يدرك أيضًا تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة أدلتها وقلتها؛ فالتفاوت في طمأنينة النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه، فإذا فسرت الزيادة به لم يمنعه أيضًا في هذا التصديق.

أما إذا أطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل إلى جحد التفاوت فيه؛ فإنا ندرك بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتًا حتى إن الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التهويلات والتخويفات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الإقناعية، والواحد منهم مع كونه جازمًا في اعتقاده تكون نفسه أطوع لقبول اليقين؛ وذلك لأن الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين، والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف، وإنما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات

أساميها، ولم يدركوا من أنفسهم ذوقها، ولم يلاحظوا اختلاف أحوالهم وأحوال غيرهم فيها.

وأما إذا أطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى تطرق التفاوت إلى نفس العمل، وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت إلى نفس التصديق هذا فيه نظر، وترك المداهنة في مثل هذا المقام أولى والحق أحق ما قيل.

فأقول: إن المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس إلى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس، وهذا أمر لا يعرفه إلا من سير أحوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة، ولاحظ تفاوت الحال في باطنه؛ فإنه يزداد بسبب المواظبة على العمل أنسه لمعتقداته ويتأكد به طمأنينته، حتى إن المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أعصى نفسًا على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته، بل العادات تقضي بها؛ فإن من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فإن أقدم على مسح رأسه وتفقد أمره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تأكيد في الرحمة، ومن يتواضع بقلبه لغيره فإذا عمل بموجبه ساجدًا له أو مقبلًا يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه؛ ولذلك تعبدنا بالمواظبة على أفعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب، فهذه أمور يجحدها المتحذلقون في الكلام الذين أدركوا ترتيب العلم بسماع الألفاظ ولم يدركوها بذوق النظر، فهذه حقيقة هذه المسألة، ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق، وقول المعتزلة: إن ذلك مخصوص بما يملكه الإنسان حتى ألزموا أنه لا رزق لله تعالى على البهائم، وربما قالوا: هو مما لم يحرم

تناوله، فقيل لهم: فالظلمة ماتوا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا، وقد قال أصحابنا: إنه عبارة عن المنتفع به كيف كان، ثم هو منقسم إلى حلال وحرام، ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره، وأنه لا قيمة له فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم وبين يدي النظار أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ ومقتضى الإطلاقات، فنسأل الله تعالى أن يوفقنا للاشتغال لما[1] يعنينا.

المسألة الثالثة وهي الفقهية: فمثل اختلافهم في أن الفاسق هل له أن يحتسب؟ وهذا نظر فقهي، فمن أين يليق بالكلام ثم بالمختصرات؟ ولكنا نقول الحق: أن له أن يحتسب وسبيله[2] التدرج في التصوير وهو أن تقول: هل يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الآمر الناهي معصومًا عن الصغائر والكبائر جميعًا؟ فإن شرط ذلك كان خرقًا للإجماع؛ فإن عصمة الأنبياء عن الكبائر إنما عرفت شرعًا وعن الصغائر مختلف فيها، فمتى يوجد في الدنيا معصوم؟ وإن قلتم: إن ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلًا وهو عاصٍ به أن يمنع من الزنا وشرب الخمر، فنقول: وهل لشارب الخمر أن يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقاتله عليه؟ فإن قالوا: لا، خرقوا الإجماع؛ إذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو لا في عصر النبي ﷺ ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين، فإن قالوا: نعم، فنقول: شارب الخمر هل له أن يمنع من القتل أم لا؟ فإن قيل: لا، قلنا: فما

---

(١) الظاهر الباء لا اللام.

(٢) أي وسنده.

الفرق بين هذا وبين لابس الحرير إذا منع من الخمر والزاني إذا منع من الكفر ؟ وكما أن الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر أيضًا متفاوتة، فإن قالوا: نعم، وضبطوا ذلك بأن المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه، وله أن يمنع مما فوقه- فهذا الحكم لا مستند له؛ إذ الزنا فوق الشرب، ولا يبعد أن يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه، بل ربما يشرب ويمنع غلمانه وأصحابه من الشرب، ويقول: ترك ذلك واجب عليكم وعليَّ والأمر بترك المحرم واجب عليَّ مع الترك، فلي أن أتقرب بأحد الواجبين، ولم يلزمني مع ترك أحدهما ترك الآخر، فإذن كما يجوز أن يترك الأمر بترك الشرب وهو يتركه يجوز أن يشرب ويأمر بالترك فهما واجبان فلا يلزم بترك أحدهما ترك الآخر، فإن قيل: فيلزم على هذا أمور شنيعة وهو أن يزني الرجل بامرأة مكرهًا إياها على التمكين، فإن قال لها في أثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها: لا تكشفي وجهك فإني لست محرمًا لك، والكشف لغير المحرم حرام، وأنت مكرهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فأمنعك من هذا، فلا شك من أن هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير إليها عاقل؛ وكذلك قوله: إن الواجب عليَّ شيئان العمل والأمر للغير وأنا أتعاطى أحدهما وإن تركت الثاني كقوله: إن الواجب عليَّ الوضوء دون[1] الصلاة وأنا أصلي وإن تركت الوضوء، والمسنون في حقي الصوم والتسحر وأنا أتسحر وإن تركت الصوم، وذلك محال؛ لأن السحور للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط الآخر[2] وهو متقدم في الرتبة

---

(١) لعله يعني الوضوء قبل الصلاة، ولعل الصواب: الوضوء والصلاة، بحذف (دون) والإتيان بالواو العاطفة.

(٢) قوله: وكل واحد شرط الآخر غير صحيح؛ فالسحور ليس شرطًا.

على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره؛ فليهذب نفسه أولًا ثم غيره، أما إذا أهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك عكس الترتيب الواجب، بخلاف ما إذا هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره؛ فإن ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه، وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة إلى الإسلام ما لم يسلم هو بنفسه، فلو قال: الواجب عليَّ شيئان ولي أن أترك أحدهما دون الثاني لم يكن منه، والجواب: أن حسبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا، وقولكم: إن هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في أنها حارة أو باردة مستلذة أو مستبشعة، بل الكلام في أنها حق أو باطل، وكم من حق مستبرد مستثقل وكم من باطل مستحلى مستعذب، فالحق غير اللذيذ والباطل غير الشنيع، والبرهان القاطع فيه هو أنا نقول: قوله لها: لا تكشفي وجهك فإنه حرام، ومنعه إياها بالعمل قول وفعل، وهذا القول والفعل إما أن يقال: هو حرام أو يقال واجب أو يقال هو مباح، فإن قلتم: إنه واجب فهو المقصود، وإن قلتم إنه مباح فله أن يفعل ما هو مباح، وإن قلتم: إنه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجبًا قبل اشتغاله بالزنا؟ فمن أين يصير الواجب حرامًا باقتحامه محرمًا؟ وليس في قوله إلا خبر صدق عن الشرع بأنه حرام، وليس في فعله إلا المنع من اتخاذ ما هو حرام، والقول بتحريم واحد منهما محال.

ولسنا نعني بقولنا: للفاسق ولاية الحسبة إلا أن قوله حق وفعله ليس بحرام، وليس هذا كالصلاة والوضوء؛ فإن الصلاة هي المأمور بها، وشرطها الوضوء، فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة، بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقًّا ولا الفعل خرج عن كونه

منعًا من الحرام، وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على إيجاد المستعان عليه.

وأما قولكم: إن تهذيبه نفسه أيضًا شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع، فمن أين عرفتم ذلك؟ ولو قال قائل: تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبائر كان قوله مثل قولكم، وهو خرق للإجماع، وأما الكافر فإن حمل كافرًا آخر بالسيف على الإسلام فلا يمنعه منه، ويقول: عليه أن يقول: لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وأن يأمر غيره به، ولم يثبت أن قوله شرط لأمره فله أن يقول وأن يأمر وإن لم ينطق، فهذا غور هذه المسألة، وإنما أردنا إيرادها لتعلم أن أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولاسيما بالمعتقدات المختصرة، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

* * *

الباب الثالث

في الإمامة

النظر في الإمامة أيضًا ليس من المهمات، وليس أيضًا من فن المعقولات فهي من الفقهيات، ثم إنها مثار للتعصبات، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ! ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار، ولكنا نوجز القول فيه ونقول: النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف:

الطرف الأول: في بيان وجوب نصب الإمام.

ولا ينبغي أن تظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل، فإنا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع إلا أن يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة، وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الإمام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا، ولكنا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من إجماع الأمة، بل ننبه على مستند الإجماع ونقول: نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه الصلاة والسلام[1] قطعًا، وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها، ونضيف إليها مقدمة أخرى وهو أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى[2] وهو وجوب نصب الإمام.

---

(١) كان محمد عليه الصلاة والسلام صاحب الشرع حيث هو أول المبلغين له.

(٢) نظم هذا الدليل من الشكل الثالث منطقيًّا هكذا: نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع، ونظام أمر الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع؛ فالنتيجة: مقصود

فإن قيل: المقدمة الأخيرة غير مسلمة[١] وهو أن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع، فدلوا عليها.

فنقول: البرهان عليه[٢] أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع. فهاتان مقدمتان ففي أيهما النزاع ؟ فإن قيل: لم قلتم إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا بل لا يحصل إلا بخراب الدنيا، فإن الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر، قلنا: هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن؛ فإنه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة، وقد يطلق على جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت، وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه، وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الألفاظ المشتركة.

فنقول: نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن هو آخر الآفات[٣]، ولعمري من أصبح آمنًا في سربه معافى في بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية،

=

صاحب الشرع لا يحصل إلا بإمام مطاع.

(١) منع دون سند، وهو مقبول حيث لا يتجاوز طلب الدليل على مقدمة لم يقم عليها دليل.

(٢) ذكر الضمير في (عليه) لاعتباره المذكور قبل من قوله إن نظام الدين... إلخ.

(٣) تحتاج إلى تعليق.

وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقًا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة؛ فإذن بان نظام الدنيا، أعني أن مقادير[١] الحاجة شرط لنظام الدين.

وأما المقدمة الثانية وهو أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات، وكان كل من غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيًّا، والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف، ولهذا قيل: الدين والسلطان توءمان، ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس وما لا أس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع، وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا وآراءهم ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء، فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعًا، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه، فاعلم ذلك.

الطرف الثاني: في بيان من يتعين من سائر الخلق لأن ينصّب إمامًا.

فنقول: ليس يخفى أن التنصيص على واحد نجعله إمامًا بالتشهي غير

---

(١) عبارة (فإذا بان .. إلى أن مقادير) غير سليمة وسدادها: فإذن بان أن نظام الدنيا أعني مقادير... إلخ.

ممكن، فلابد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بها، فتلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره؛ أما من نفسه فأن يكون أهلًا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع، وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قريش، وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي ﷺ: «الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»(١) فهذا تميزه عن أكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قريش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلابد من خاصية أخرى تميزه، وليس ذلك إلا التولية أو التفويض من غيره، فإنما يتعين للإمامة مهما وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره، فيبقى الآن النظر في صفة المولى فإن ذلك لا يسلم لكل أحد بل لابد فيه من خاصية وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة: إما التنصيص من جهة النبي صلى الله عليه وسلم، وإما التنصيص من جهة إمام العصر بأن يعين لولاية العهد شخصًا معينًا من أولاده أو سائر قريش، وإما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مستولٍ على الكافة، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعًا، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة فلابد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة.

بل أقول: لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشي واحد مطاع متبع فنهض بالإمامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوكته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق

(١) أخرجه أحمد في مسنده ح (١٢٣٢٩)، وأبو شيبة في مصنفه (٣٧١٥٥).

بشوكته وكفايته وكان موصوفًا بصفات الأئمة فقد انعقدت إمامته ووجبت طاعته؛ فإنه تعين بحكم شوكته وكفايته، وفي منازعته إثارة الفتن إلا أن من هذا حاله فلا يعجز أيضًا عن أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد، وذلك أبعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة إلا عن بيعة وتفويض.

فإن قيل: فإن كان المقصود حصول ذي رأي مطاع بجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد، فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه: أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته؟ قلنا: الذي نراه ونقطع أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال ، وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالمًا بنفسه أو مستفتيًا من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا افتقرنا إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها وربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفوس والأموال، وزيادة صفة العلم إنما تراعى مزية وتتمة للمصالح فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوق إلى مزاياها وتكملاتها، وهذه مسائل فقهية فليهون المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده[1] ولينزل من غلوائه فالأمر أهون مما يظنه، وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهري المصنف في الرد على الباطنية، فإن قيل: فإن تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال، قلنا: ليست هذه مسامحة عن

(١) (على نفسه) متعلق بـ(فليهون) و (استبعاده) مفعول (يهون).

الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه، فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها، فأي أحواله أحسن: أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو أن يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار، فهو بين ثلاثة أمور: إما أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدٍ إلى تعطيل المعايش كلها ويفضي إلى تشتيت الآراء ومهلك الجماهير والدهماء، أو يقول: إنهم يقدمون على الأنكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام إلا أنه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال، وإما أن نقول: يحكم بانعقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب، وأهون الشرين خير بالإضافة، ويجب على العاقل اختياره[1]، فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل، ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلته وإنما تثبت بطول الألفة في سمعه فلا تزل النفرة عن نقيضه في طبعه؛ إذ فطام الضعفاء عن المألوف شديد عجز عنه الأنبياء فكيف غيرهم.

فإن قيل: فهلا قلتم: إن التنصيص واجب من النبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الإمامية إذ ادعوا أنه واجب، قلنا:

---

(١) أي اختيار حكم انعقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال أو اختيار البعيد دون الأبعد وأهون الشرين.

لأنه لو كان واجبًا لنص عليه الرسول عليه الصلاة والسلام، ولم ينص هو ولم ينص عمر أيضًا بل ثبتت إمامة أبي بكر وإمامة عثمان وإمامة علي رضي الله عنهم بالتفويض؛ فلا تلتفت إلى تجاهل من يدعي أنه صلى الله عليه وسلم نص على عليٍّ لقطع النزاع ولكن الصحابة كابروا النص وكتموه، فأمثال ذلك يعارض بمثله ويقال: بم تنكرون على من قال إنه نص على أبي بكر فأجمع الصحابة على موافقته للنص[1] ومتابعته؟، وهو أقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتمانه، ثم إنما يتخيل وجوب ذلك[2] لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر؛ فإن البيعة تقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد توليا بالبيعة، وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الإمامية أنه تولى بالنص.

الطرف الثالث: في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم:

اعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء إسرافًا[3] في أطراف؛ فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للأئمة، ومنهم متهجم على الطعن يطلق اللسان بذم الصحابة، فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد، واعلم أن كتاب الله تعالى مشتمل على الثناء على المهاجرين والأنصار وتواترت الأخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم إياهم

(١) في المطبوعة النص وهو تصحيف.
(٢) أي ذلك التنصيص.
(٣) في مطبوعة الحلبي إسراف.

بألفاظ مختلفة، كقوله: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»(١)، وكقوله: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»(٢) وما من واحد إلا وورد عليه ثناء خاص في حقه يطول نقله، فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكى عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن، فأكثر ما ينقل مخترع بالتعصب في حقهم ولا أصل له وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه ولم يجز ما لا يتسع العقل لتجويز الخطأ والسهو فيه، وحمل أفعالهم على قصد الخير وإن لم يصيبوه، والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم إلى البصرة والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفئة الفتنة ولكن خرج الأمر من الضبط،فأواخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أوائلها بل تنسل عن الضبط، والظن بمعاوية أنه كان على تأويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكى سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف أكثره اختراعات الروافض والخوارج وأرباب

(١) قال في تلخيص الحبير (٤/ ١٩٠) عبد بن حميد في مسنده عن طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر وحمزة ضعيف جدًا، ورواه الداراقطني في غرائب مالك عن طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر وجميل لا يعرف، ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه وذكره البزار من رواه عبدالرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر عبدالرحيم الكذاب ومن حديث أنس أيضًا وإسناده واهي...

قال أبو بكر البزار هذا الكلام لم يصح عن النبي ﷺ، وقال ابن حزم هذا خبر مكذوب موضوع باطل. اهـ بتصرف.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ح (٢٥٠٩)، ومسلم في صحيحه ح (٢٥٣٣).

الفضول الخائضون في هذه الفنون؛ فينبغي أن تلازم الإنكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فتستنبط له تأويلًا؛ فما تعذر عليك فقل: لعل له تأويلًا وعذرًا لم أطلع عليه.

واعلم أنك في هذا المقام بين أن تسيء الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذبًا أو تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن وأنت مخطئ مثلًا، والخطأ في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب بالطعن فيهم؛ فلو سكت إنسان مثلًا عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو من شئت من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت، ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك، بل أكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع أنه إخبار عما هو متحقق في المغتاب؛ فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل إلى الفضول آثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين وإطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين، هذا حكم الصحابة عامة.

فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة، وهذا لمكان أن قولنا: فلان أفضل من فلان أن معناه أن محله عند الله تعالى في الآخرة أرفع، وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله إن أطلعه عليه، ولا يمكن أن يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب، بل المنقول الثناء على جميعهم، واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمي[1] في عماية واقتحام أمر آخر أغنانا الله عنه، وتعرف الفضل

(١) قوله: (رمي في عماية) خبر واستنباط .. إلخ.

عند الله تعالى بالأعمال مشكل أيضًا، وغايته رجم ظن؛ فكم من شخص منخرم الظاهر وهو عند الله بمكان لتعلق قلبه مع الله تعالى، وكم من مزين بالعبادة الظاهرة وهو في سخط الله لخبث مستكن في باطنه فلا مطلع على السرائر إلا الله تعالى، ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحي ولا يعرف من النبي إلا بالسماع وأولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت الفضائل الصحابة[١] الملازمون لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر ثم نص أبو بكر على عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان ثم على عليٍّ رضي الله عنهم، وليس يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الأغراض، وكان إجماعهم على ذلك من أحسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل؛ ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب في الفضل ثم بحثوا عن الأخبار فوجدوا فيه ما عرف به مستند الصحابة وأهل الإجماع في هذا الترتيب، فهذا ما أردنا أن نقتصر عليه من أحكام الإمامة، والله أعلم وأحكم.

* * *

---

(١) الصحابة خبر (أولى الناس).

الباب الرابع

في بيان من يجب تكفيره من الفرق

اعلم أن للفرق في هذا مبالغات وتعصبات فربما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى إليها، فإذا أردت أن تعرف سبيل الحق فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية؛ أعني الحكم بتكفير من قال قولًا وتعاطى فعلًا؛ فإنها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد، ولا مجال لدليل العقل فيها ألبتة، ولا يمكن تفهيم هذا إلا بعد تفهم قولنا: إن هذا الشخص كافر، والكشف عن معناه، وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الدار الآخرة وأنه في النار على التأبيد، وعن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله إلى غير ذلك من الأحكام، وفيه أيضًا إخبار عن قول صادر منه وهو كذب أو اعتقاد وهو جهل، ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القول كذبًا وكون الاعتقاد جهلًا، ولكن كون هذا الكذب والجهل موجبًا للتكفير أمر آخر، ومعناه[١] كونه مسلطًا على سفك دمه وأخذ أمواله، ومعنى كونه مسلطًا على سفك دمه وأخذ أمواله كونه مبيحًا لإطلاق القول بأنه مخلد في النار، وهذه الأمور شرعية، ويجوز[٢] عندنا أن يرد الشرع بأن الكذاب أو الجاهل أو المكذب مخلد في الجنة وغير مكترث بكفره وأن ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضًا[٣]، نعم ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وأن الجهل علم وذلك

(١) يعني ومعنى كون هذا الكذب والجهل موجبًا للتفكير.
(٢) أي عقلًا.
(٣) لأن المذكورات أمارات لا أسباب كما هو المذهب.

ليس هو المطلوب بهذه المسألة بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سببًا لإبطال عصمته والحكم بأنه مخلد في النار ؟ وهو كنظرنا في أن الصبي إذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد أو مسلم ؟ أي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق، هل جعله الشرع سببًا لعصمة دمه وماله أم لا ؟ وهذا إلى الشرع[1]، فأما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه جهل فليس إلى الشرع؛ فإذًا معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقليًا، وأما معرفة كونه كافرًا أو مسلمًا فليس إلا شرعيًا بل هو كنظرنا في الفقه في أن هذا الشخص رقيق أو حر، ومعناه أن السبب الذي جرى[2] هل نصبه الشرع مبطلًا لشهادته وولايته ومزيلًا لأملاكه ومسقطًا للقصاص عن سيده المستولي عليه إذا قتله؟ فيكون كل ذلك طلبًا لأحكام شرعية لا يطلب دليلها إلا من الشرع، ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد أخرى، فإذا تقرر هذا الأصل فقد قررنا في أصول الفقه وفروعه أن كل حكم شرعي يدعيه مدعٍ فإما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من إجماع أو نقل أو قياس على أصل، وكذلك كون الشخص كافرًا إما أن يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الأصل، والأصل المقطوع به أن كل من كذب محمدًا صلى الله عليه وسلم فهو كافر؛ أي مخلد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة، إلى جملة الأحكام، إلا أن التكذيب على مراتب:

الرتبة الأولى: تكذيب اليهود والنصارى وأهل الملل كلهم من المجوس

---

(١) أي وهذا مرده وحكمه إلى الشرع لا إلى العقل.

(٢) أي جرى على هذا الشخص من كونه رقيقًا.

وعبدة الأوثان[١] وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب ومجمع عليه بين الأمة، وهو الأصل وما عداه كالملحق به.

الرتبة الثانية: تكذيب البراهمة المنكرين لأصل النبوات، والدهرية المنكرين لصانع العالم، وهذا ملحق بالمنصوص[٢] بطريق الأولى، لأن هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الأنبياء؛ أعني البراهمة، فكانوا بالتكفير أولى من النصارى واليهود، والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة لأنهم أضافوا إلى تكذيب الأنبياء إنكار المرسل ومن الضرورة إنكار النبوة، ويلتحق بهذه الرتبة كل من قال قولًا لا يثبت النبوة في أصلها أو نبوة نبينا محمدﷺ على الخصوص إلا بعد بطلان قوله.

الرتبة الثالثة: الذين يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون أمورًا تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون إن النبي محق، وما قصد بما ذكره إلا صلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكلال أفهام الخلق عن دركه، وهؤلاء هم الفلاسفة، ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاث مسائل وهي: إنكارهم لحشر الأجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالحور العين والمأكول والمشروب والملبوس، والأخرى: قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وإنما يعلم الكليات، وإنما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية، والثالثة: قولهم: إن العالم قديم وأن الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول، وإلا فلم تر في الوجود إلا متساويين، وهؤلاء إذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا أن

---

(١) أي وتكذيب عبدة الأوثان حيث لا يصح العطف على المجوس فإن المجوس من أهل الملل دون عبدة الأوثان.

(٢) أي المنصوص على كفرهم.

اللذات العقلية تقصر الأفهام عن دركها، فمثل لهم ذلك باللذات الحسية، وهذا كفر صريح، والقول به إبطال لفائدة الشرائع، وسد لباب الاهتداء بنور القرآن، واستبعاد الرشد من قول الرسل؛ فإنه إذا جاز عليهم الكذب لأجل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم؛ فما من قول يصدر عنهم إلا ويتصور أن يكون كذبًا، وإنما قالوا ذلك لمصلحة، فإن قيل: فلم قلتم مع ذلك إنهم كفرة ؟ قلنا: لأنه عرف قطعًا من الشرع أن من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة، وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبًا.

الرتبة الرابعة: المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة، ولا يشتغلون[1] بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل[2] ولكنهم مخطئون في التأويل، فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد، والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلًا؛ فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لا إِلَهَ إِلَّا الله مُحَمَّد رَسُولُ الله، فإِذَا قَالُوهَا فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِماءَهُمْ وَأمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا**»[3]. وهذه الفرق منقسمون إلى مسرفين

---

(١) يعني ومن ثم لا يشتغلون.

(٢) يعني بل يشتغلون بالتأويل.

(٣) أخرجه بنحوه البخاري في كتاب: الإيمان – باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم رقم ٢٥، ومسلم كتاب: الإيمان – باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله رقم ٢١.

وغلاة وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم، ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم قد يكون ظنه في بعض المسائل ظاهرًا وعلى بعض الفرق أظهر، وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والأحقاد؛ فإن أكثر الخائضين في هذا إنما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين، ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول، وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلًا، ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل[1] موجب للتكفير فلابد من دليل عليه، وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعًا فلا يدفع ذلك إلا بقاطع، وهذا القدر كاف في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان؛ فإن البرهان إما أصل أو قياس على أصل، والأصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب أصلًا فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة.

الرتبة الخامسة: من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلًا من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من[2] رسول الله ﷺ كقول القائل: الصلوات الخمس غير واجبة، فإذا قرئ عليه القرآن والأخبار قال: لست أعلم صدر هذا من رسول الله ﷺ فلعله غلط وتحريف، وكمن يقول: أنا معترف بوجوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة؟ ولا أدري أن البلد الذي تستقبله الناس ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه الصلاة والسلام ووصفها القرآن؟ فهذا أيضًا ينبغي أن يحكم بكفره لأنه مكذب ولكنه محترز عن التصريح وإلا فالمتواترات تشترك في دركها

(١) المراد بالتأويل غير الموجب للتكفير التأويل الذي لا يؤدي إلى تكذيب الرسل أصلًا، وبهذا تكفر الباطنية.

(٢) الأولى في السياق «عن».

العوام والخواص[١]، وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فإن ذلك[٢] يختص لدركه أولو البصائر من النظار، إلا أن يكون هذا الشخص قريب العهد بالإسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الأمور فيمهله إلى أن يتواتر عنده، ولسنا نكفره لأنه أنكر أمرًا معلومًا بالتواتر[٣]، وإنه[٤] لو أنكر غزوة من غزوات النبيﷺ المتواترة أو أنكر نكاحه حفصة بنت عمر أو أنكر وجود أبي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لأنه ليس تكذيبًا في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الإسلام، ولسنا نكفره لمخالفة الإجماع؛ فإن لنا نظرًا في تكفير النَّظَّام المنكر لأصل الإجماع؛ لأن الشبه كثيرة في كون الإجماع حجة قاطعة، وإنما[٥] الإجماع عبارة عن التطابق على رأي نظري وهذا الذي نحن فيه تطابق على الأخبار بمحسوسْ، وتطابق العدد الكبير على الأخبار بمحسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضروري، وتطابق أهل الحل والعقد على رأي واحد نظري لا يوجب العلم إلا من جهة الشرع، ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الأخبار من النظار الذين حكموا به، بل لا تواتر إلا في المحسوسات[٦].

---

(١) فهي من الضروريات.

(٢) أي بطلان مذهب المعتزلة.

(٣) بل لأنه أنكر أصلًا من أصول الدين، كما يتبين بعد في قوله: لأنه ليس تكذيبًا في أصل من أصول الدين.. الخ.

(٤) السياق: فإنه.

(٥) السياق: لأن الإجماع، حيث هو موصول بما ذكر قبل من قوله: ولسنا نكفره لمخالفة الإجماع.

(٦) فالمتواترات تستند بالآخرة إلى المشاهدات المحسوسات؛ يقول السعد في

الرتبة السادسة: ألا يصرح بالتكذيب ولا يكذب أيضًا أمرًا معلومًا على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكر[١] ما علم صحته بالإجماع، فأما التواتر فلا يشهد له؛ كالنَّظَّام مثلًا أنكر كون الإجماع حجة قاطعة في أصله، وقال: «ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الإجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر لا يحتمل التأويل» فكل ما تستشهد به من الأخبار والآيات له تأويل بزعمه، وهو في قوله خارق لإجماع التابعين؛ فإنا نعلم إجماعهم على أن ما أجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه، فقد أنكر الإجماع وخرق الإجماع وهذا في محل الاجتهاد؛ ولي فيه نظر؛ إذ الإشكالات كثيرة في وجه كون الإجماع، حجة فيكاد يكون ذلك كالممهد للعذر، ولكن لو فتح هذا الباب انجر إلى أمور شنيعة، وهو أن قائلًا لو قال: يجوز أن يبعث رسول بعد نبينا محمد ﷺ فيبعد التوقف في تكفيره ومستند استحالة[٢] ذلك عند البحث يستمد من الإجماع لا محالة؛ فإن العقل لا يحيله، وما نقل فيه[٣] من قوله: «لَا نَبِيَّ بَعْدِي»، ومن قوله تعالى: ﴿خَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۝﴾ [سورة الأحزاب من الآية: ٤٠] فلا يعجز هذا القائل عن تأويله فيقول: خاتم النبيين أراد به أولي

=

مقاصده: وأما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بأمر ممكن مستند إلى المشاهدة. انظر المقصد الأول، الفصل الثاني المبحث الثالث في العلوم الضرورية.

(١) السياق «ينكر».

(٢) يعني ومستند بطلان التوقف في تكفير من قال: يجوز أن يبعث رسول.. إلخ يستمد من الإجماع.

(٣) يعني والاستناد إلى النقل لا يفيد لإمكان التأويل.

العزم من الرسل، فإن قالوا: النبيين عام[1]، فلا يبعد تخصيص العام. وقوله: «لَا نَبِيَّ بعْدِي» لم يرد به الرسول، وفرق بين النبي والرسول والنبي أعلى رتبة من الرسول إلى غير ذلك من أنواع الهذيان، فهذا وأمثاله لا يمكن أن ندعي استحالته من حيث مجرد اللفظ فإنا في تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلًا للنصوص، ولكن الرد على هذا القائل أن الأمة فهمت بالإجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبي بعده أبدًا وعدم رسول الله أبدًا، وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص، فمنكر هذا لا يكون إلا منكر الإجماع، وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها إلى نظر، والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينًا وإثباتًا.

والغرض الآن تحرير معاقد الأصول التي يأتي عليها التكفير وقد ترجع إلى هذه المراتب الست ولا يعترض فرع إلا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب، فالمقصود التأصيل دون التفصيل. فإن قيل: السجود بين يدي الصنم كفر، وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط، فهل هو أصل آخر؟ قلنا: لا، فإن الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن، ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة بتصريح لفظه، وتارةً بالإشارة إن كان أخرس، وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وإنما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن، وهذا كنظرنا أن الكافر إذا صلى بجماعتنا هل يحكم

---

(١) يعني في قوله «خاتم النبيين».

بإسلامه، أي هل يستدل على اعتقاد التصديق(١) ؟

فليس هذا إذن نظرًا خارجًا عما ذكرناه. ولنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وإنما أوردناه من حيث إن الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرًا فقهيًا؛ إذ لم يكن ذلك من فنهم، ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسألة من الفقهيات؛ لأن النظر في الأسباب الموجبة للتكفير من حيث إنها أكاذيب وجهالات(٢) نظر عقلي، ولكن النظر من حيث إن تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وإنما الخلود(٣) في النار نظر فقهي وهو المطلوب.

ولنختم الكتاب بهذا، فقد أظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه الخارج عن أمهات العقائد وقواعدها، واقتصرنا من أدلة ما أوردناه على الجلي الواضح الذي لا تقصر أكثر الأفهام عن دركه، فنسأل الله تعالى ألا يجعله وبالًا علينا، وأن يضعه في ميزان الصالحات إذا ردت إلينا أعمالنا، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا آمين.

* * *

---

(١) أقول: صلاة الكافر في جماعة المسلمين قد يستدل معها على اعتقاد التصديق بملابسة القرائن أما السجود للصنم فدلالة -كما يقول الغزالي- قاطعة على الكفر دون ما حاجة إلى القرائن، فلا وجه لقوله: وهذا كنظرنا أن الكافر... إلخ.

(٢) يعني تكذيب الرسل فيكفر أو جهالات فيعذر صاحبها.

(٣) في مطبوعة الحلبي (وإنما) والسداد ما أثبته.

الفهـــــــارس

أولاً: فهرس القسم الأول من كتاب الاقتصاد في الاعتقاد

الصفحة

ثانيًا: فهرس القسم الثاني من كتاب الاقتصاد في الاعتقاد

أولًا: فهرس مناهج العلماء في الإبانة عن وجود الإله

الصفحة

الصفحة



ثانيًا: فهرس الاقتصاد في الاعتقاد ومعه السداد في الإرشاد القسم الثاني

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة